الأمة هي الأصل

مقاربة تأصيلية لقضايا
الديمقراطية، حرية التعبير، الفن



د. أحمد الريسوني



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الأمة هي الأصل

مقاربة تأصيلية لقضايا
الديمقراطية، حرية التعبير، الفن

د. أحمد الريسوني



الأمة هي الأصل

مقاربة تأصيلية لقضايا

الديمقراطية، حرية التعبير، الفن

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الريسوني، أحمد
الأمة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا: الديمقراطية، حرية التعبير، الفن/ أحمد الريسوني.
٩٤ ص.
ISBN 978-9953-533-78-0
١. الخطاب الشرعي في الإسلام. ٢. الديمقراطية في الإسلام. ٣. حرية التعبير في الإسلام. أ. العنوان.
297

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

الطبعة الأولى عن الشبكة، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـــات

الفصل الأول

الأمة هي الأصل(*)

وأعني بالأمة أمة الإسلام، وهي جماعة المسلمين، المؤمنين بالله ربّاً واحداً لا شريك له، وبمحمد رسولاً ونبياً لا نبيّ بعده، وبالإسلام ديناً جامعاً لا دين حقا سواه. فالأمة مراد بها عموم المسلمين وكافّتهم. وهي المخاطَبة بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]. وبقوله سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وضمن هذه الأمّة وداخل جسدها تتشكل كيانات وهيئات، قائدة حاكمة، أو مهيمنة متحكّمة كالرؤساء والوزراء، والولاة والقضاة، وقادة الجند، والجند أنفسهم

(*) مواد هذا الكتاب هي في الأصل عبارة عن محاضرات ومقالات وعروض قدمت في ندوات ولقاءات حوارية، وقد جرى معظمها خلال فترة التسعينيات من القرن العشرين الميلادي.

(الجيوش)، والشرطة، وغيرها من الفئات والهيئات التي منها تتكوّن الدولة وعليها تنهض وتقوم، وبها تستقرّ وتدوم.

وهذا الكتاب يتناول علاقة الأمّة بالدولة من حيث موضوع كل منهما ومكانتها من الأخرى، وموقع كلّ منهما ومكانتها في الخطاب الشرعي وفي النظام الإسلامي، وهي قضية يترتّب على تصوّرها نظرياً وإقامتها عملياً على هذا النحو أو ذاك، نتائج كبيرة وجسيمة في هذا الاتجاه أو ذاك.

وإذا كانت الكتابات في السياسة الشرعية قديماً وحديثاً، والدراسات السياسية الدستورية اليوم قد ركّزت على الدولة ومؤسّساتها، ووظائفها وصلاحياتها، وأبرزت ـ بما فيه الكفاية وأكثر ـ مدى أهميّة الدولة وضرورتها؛ فإنها ـ بحكم كونها في الغالب تعكس الواقع المَعيش ـ أهملت دور الأمة وموقعها ومكانتها، وصلاحياتها ووظائفها، مما عزز الواقع المَعيش أكثر فأكثر.

وأطروحة هذا الكتاب هي أن «الأمة هي الأصل» وليس الدولة، سواء من حيث توجه الخطاب الشرعي ابتداءً، أو من حيث العموم، أو من حيث الصلاحيات والمسؤوليات، أو من حيث الأولوية والتقديم. وفي هذا كلّه تأتي الدولة والحكام، والفئات الخاصة والأفراد، يأتون تبعاً وضمناً.

وقبل أن أدخل في بعض التفاصيل والأمثلة والأدلة لهذه القضية، أضيف أن هذه المعاني الكبيرة والأساسية في النظام الإسلامي وفي التصوّر الإسلامي لمكانة الأمة والدولة،

وأولوية الأولى على الثانية وفرعية الثانية وتبعيّتها للأولى، وكذلك تبعيّة الخطاب الفردي للخطاب الجماعي، هذه المعاني قد تعرضت للضمور والاختلال، بل إلى الانقلاب والانعكاس. وهو ما أفقد الأمة مكانتها وقدرتها على الريادة والعطاء والإبداع، وحوّلها إلى مجرّد ركام ضخم من الأفراد المتفرجين المستهلِكين والمستهلَكين؛ بينما تضخمت الدولة حتى صارت هي الأصل وحتى صارت هي «الكل في الكل»؛ وفي ظلّ هذا الوضع المقلوب نمت الأحاسيس والهموم الفردية؛ ونما ورسخ السلوك الفرداني الأناني.

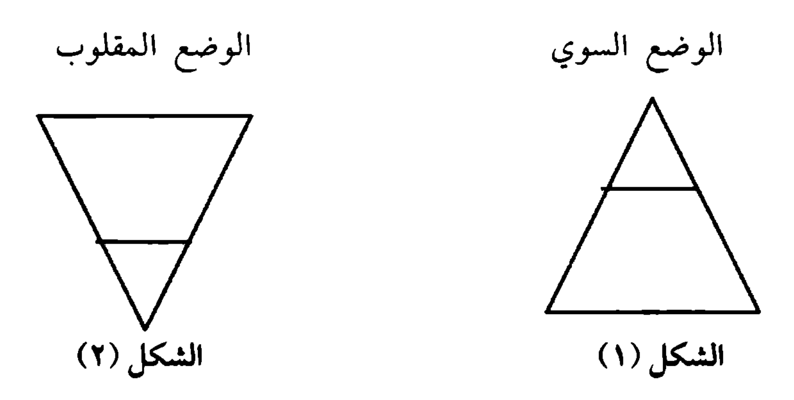
إنّ الوضع الطبيعي والسوي لمكانة كل من الأمة والدولة يمكن تشبيهه بهرم قاعدته وعامة جسمه هو من الأمة؛ والزاوية العلوية الصغيرة التي تمثل رأس الهرم هي الدولة.

وأما الوضع المختل المقلوب الذي أصبحنا نعيش عليه منذ مدة وإلى الآن فهو الهرم المقلوب، زاويته الضيقة إلى الأسفل وهي الأمة، وقاعدته المديدة العريضة هي الأعلى، وهي الدولة.

فالأمة في الوضع الأول هي الأساس المتين والجسم الممتلىء والحيز الواسع طولاً وعرضاً وعمقاً، والدولة فيها بمثابة برج صغير للمراقبة والتفقد والتوجيه والتنسيق، وتحتلّ حيزاً ضيقاً، لكنّه مرتفع ومشرف. (انظر الشكل ١).

وفي الوضع المقلوب نجد للأمة حيزاً ضيقاً وزاوية حادة

في أسفل الهرم المقلوب، وفوق هذا الحيز الضيّق تنتصب الدولة متضخّمة ثقيلة ضاغطة. (انظر الشكل ٢).



الشكل (١) **الشكل (٢)**

أولاً: الخطاب الشرعي بين الأمة والأئمة

هناك عدد كثير من النصوص التكليفية الشرعية تفهم وتؤخذ عادةً على أنها خطاب خاص ومباشر لأولي الأمر من ذوي السلطات التنفيذية والقضائية والتشريعية، أي أنها من شؤون الدولة واختصاصاتها، مثل: النصوص المتعلّقة بإقامة العدل والقسط، والجهاد والقتال، وتنفيذ الحدود، والحكم بما أنزل الله، وتنظيم شؤون الزكاة، والأسرة والمجتمع.

وأنا لا أذكر أن للدولة نوع اختصاص ومزيد مسؤولية في هذه الأمور وأمثالها، ولكني أقول: إن الخطاب فيها هو أساساً وابتداءً للأمة ولجماعة المسلمين، وعن هذا الأصل، أو عن هذه الأصالة يتفرّع الاختصاص بقدر ما تقتضيه المصلحة وتمليه الضرورة، وبقدر ما تراه الجماعة على سبيل

التنظيم والتوكيل والتفويض، بحسب الصيغ والتفاصيل المعتمَدة أو المتعارف عليها.

والدليل على ذلك هو أن الخطاب الشرعي في هذه الأمور العامة، وفي معظم التكاليف الشرعية هو خطاب لجماعة المسلمين، وهو نداء لجماعة المسلمين، فالخطاب الشرعي يتعامل أولا مع الأمة لا مع الأئمة، مع الأمة لا مع الدولة؛ أما الأئمة ومن في حكمهم؛ فهذا إنما هو شأن من شؤون الأمة فهم مخاطَبون من خلالها ومكلّفون من قِبَلها.

ولنتأمّل في هذه النماذج لنرى من المخاطَب بها ومن المعني بها:

- ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [الشورى: ١٣].

- ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

- ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ﴾ [التوبة: ٧١].

- ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ ۚ﴾ [النور: ٣٢].

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ﴾ [الممتحنة: ١٠].

- ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥].

- ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

- ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢].

- ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤].

- ﴿وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا . وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا﴾ [النساء: ١٥ ـ ١٦].

- ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩].

- ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء: ٥].

ففي هذه النصوص كلها ـ وفي كثير مثلها ـ لا يوجد مخاطَب اسمه الدولة، أو الخليفة الإمام، أو الحكومة، أو الإمارة، أو أهل الحل والعقد، أو المجلس الفلاني، بل الخطاب للجماعة، للأمة، لعموم المسلمين.

ومثل هذا المغزى واضح في كل خطاب جاء بصيغة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾.

وحتى أمهات العبادات التي هي أساساً تعبير عن العبودية والتعبّد للرب سبحانه، وهي تعتمد على النية الفردية الباطنة، وتنبعث من ضمير الفرد وتتجّه إليه، حتى هذه العبادات نجد فيها أبعاداً جماعية عدّة.

فالأمر بها يأتي جماعياً، وقد يأتي فردياً والقيام بها جماعي في أصله وأساسه، وإقامتها بما تتطلبه من إعداد ووسائل وشروط وتعاون وتناصح، تتوقف على الجماعة والعمل الجماعي.

فالأمر بالصلاة والزكاة مثلاً يأتي في الغالب خطاباً لجماعة المؤمنين، ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

وأداء الصلاة هو العمل الجماعي الذي ينخرط فيه أكبر عدد من المسلمين نساءً ورجالاً، وهو أكثر عمل جماعي ينخرط فيه المسلم في حياته، وفي كل صلاة يدعو المصلّي بقوله: «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين».

والزكاة هي علاقة أخوية إحسانية بين ذوي الفضل وذوي الحاجة من المسلمين، ولذلك فهي بنص الحديث النبوي: «تُؤخذ من أغنيائهم وتُرَدُّ على فقرائهم»(*).

(*) نظراً لكثرة النصوص القرآنية الواردة في الكتاب، فإن تخريجها سيُذكر عقب النصوص مباشرة.

والصيام من أكثر العبادات خفاءً وخصوصية، ومع ذلك فإن جعله موحداً في شهره وبدايته ونهايته قد رتّب عليه من الأبعاد الجماعية ما هو مشاهَد ومَعيش في المجتمعات والتجمعات الإسلامية كافة؛ ولو كان الصيام الفردي هو المطلوب؛ لكان لكل واحد أن يختار شهره وتوقيته.

والأمر في الحج أكثر قوةً ووضوحاً، سواء في خطابه ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ﴾ [الحج: ٢٧]، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، أو في أدائه.

ففي جميع هذه الأركان يمكن أن يكون للدولة أدوار مساعدة ووظائف مكمّلة، ومواقف مشجعة موجّهة، ولكنّ الخطاب أبداً ليس لخصوص الدولة وليس متوقفاً على تدابير الدولة ولا على تشجيعها ومساعدتها، وهناك دول عرقلت بعض هذه الشعائر، ولكنّ الشعوب المسلمة ظلّت تدافع تلك العراقيل وتتخطّاها مثلما تدافع الصعوبات الذاتية وغيرها. وسواء كانت الأمة، أو الشعوب في مستوى مسؤولياتها فهماً وعملاً، أو كانت قاصرة أو مقصّرة، فإنّ المبادرة إلى تعظيم شعائرها والمحافظة عليها وتوفير ما يخدمها ودفع ما يعوقها ويضرّ بها هي واجباتها ووظائفها وجدت الدولة أم لم توجد، ساعدت أم عاندت.

ثانياً: نصرة الدين وحمل رسالته

وقَر في الأذهان والقلوب ـ مثلما الشأن في الواقع المقلوب ـ أن نصرة الدين والدفاع عنه والدعوة إليه وحمل رسالته إلى العالمين، وظائف وواجبات دائرة بين الدولة

والعلماء (أي أولي الأمر). ويعتقد كثير من العلماء أنفسُهم أن أداءهم لنصيبهم من هذه الرسالة متوقّف على الدولة إذناً ومساعدة ودعماً، فالأمر إلى الدولة ومنوط بها إلى حد كبير.

وهذا **أولاً**: إفساد لمعاني الدين وقلب لأوضاعه، على نحو ما يتبيّن في هذا المقال من أوله إلى آخره.

وثانياً: فإن الدولة عاجزة مسبقاً عن التكلّف وحدها بمثل هذا الأمر الجلل، بل عاجزة حتى عن أن تكون قاطرته والطرفَ الأكبر فيه.

وثالثاً: لأن الدولة قد تكون في كثير من الأحيان غير صالحة لهذا الأمر، أو غير راغبة فيه أو غير مؤهلة له، بل قد تكون ضده ورافضة له لأسباب عديدة ترجع إلى سياستها الداخلية والخارجية وإلى نوعية القائمين عليها.

بيان ذلك فيما يلي:

أما **أولاً**: فلأن الله عز وجل قد خاطب في هذا الشأن عامة المؤمنين والمسلمين كافة، وحمّلهم الأمانة والمسؤولية، ولم يخاطب فيه الأمراء، ولا اقتصر على العلماء، ولا خصّ الأغنياء دون الفقراء، فقال عزّ من قائل: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ﴾ [يوسف: ١٠٨]؛ وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ . تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوٓا۟ أَنصَارَ ٱللَّهِ﴾ [الصف: ١٠ ـ ١١ و١٤].

فالدعوة إلى الإسلام وحمل رسالته إلى كافة الأنام هي وظيفة جميع المسلمين أتباع خاتم الأنبياء، مثلما هي وظيفة الرسول نفسه. ومن ادّعى التخصيص والاستثناء فليأتينا بدليل لا وجود له، وقل مثل هذا في نصرة الله التي هي نصرة دينه والجهاد والتضحية في سبيله بالأموال والأنفس.

فليس الخطاب بذلك موجّهاً إلى العلماء، أو الخطباء، أو الفاتحين، أو قادة الجند.. بل هو موجه إلى كل ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟﴾.

وأما **ثانياً**: فإنّ أمانة ثقيلة جسيمة كأمانة حفظ الدين ونصرته، أعظم وأخطر من أن تحملها فئة واحدة أو فئتان من الأمة، بما يعنيه ذلك من تعرّض أي فئة للضعف والتقصير، أو لقلة في العدد والنصير، أو تعرّضٍ للانحلال والاضمحلال. أما حين تخاطب بهذه الأمانةِ الأمةُ كل الأمة؛ ويصبح مسؤولاً عنها المؤمنون، كل المؤمنين نساءً ورجالاً، فقراءَ وأغنياءَ، تجاراً وصناعاً، أمراءَ وأجراءَ... فإن فرص حمل الأمانة ورعايتها تكون كثيرة وفيرة واسعة متنوعة، ومهما أصاب الأمة من محن وآفات ونكبات وعثرات، فإن فرص الإفلات والانبعاث تبقى قائمة دائمة؛ في هذا الجزء من الأمة أو ذاك؛ فلذلك يظل الجاهد قائماً إلى يوم القيامة، ولذلك لن تزول طائفة من الأمة ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة، وهذا في أسوإ الظروف وأحلكها.

أما **ثالثاً**: فإن الإلقاء بهذه الأمانة الثقيلة الجليلة على

الدولة ومن يدور في فلكها، يجعلها عرضة للخطر الماحق حينما تقوم الدولة على غير هدى من الله، بل على الغصب والأثرة والانحراف والفساد، ومثل هذا ليس بقليل في تاريخنا، فأنّى لدولة هذا شأنها أن تحمي الدين وتحمل رسالته إلى العالمين؟ وقل مثل هذا حين تصبح الدولة غارقة في الفتن والصراعات الداخلية الذاتية، أو تصل إلى حدّ التفكّك والتلاشي.

أما حال الأمة مع حفظ دينها فهو كحالها مع وعد الله تعالى ألا يهلكها بسنة عامة تأتي عليها، وألّا يسلط عليها عدواً يهلكها ويبيد كيانها، نعم قد يصيب أجزاءها شيء من هذا وذاك، ولكن تبقى الخيرات والبركات.

ثالثاً: تغيير المنكر ومقاومة الفساد

هذه وظيفة أخرى من وظائف المجتمع والجماعة، وظيفة تغيير المنكر إذا ظهر ومقاومة الفساد إذا بطر. ولكن هذه الوظيفة أيضاً قد حوصرت وحصرت، ودفع عامة الناس بشتى الأساليب والآراء عن ممارستها، أو على الأقل ضيّق عليهم في ممارستها، بينما النصوص متضافرة صريحة في تحميل هذه المسؤولية لعموم الناس نساءً ورجالاً؛ يؤدّونها في مدنهم وقراهم كافة؛ وحتى مع ولاتهم ووجهائهم.

ومن غريب ما صنعته الممارسة السلطانية، ذلك الفقه السلطاني الذي جعل تغيير المنكر باليد خاصاً بالدولة،

وتغيير المنكر باللسان خاصاً بالعلماء (بقيود وشروط)، وأما الأمّة برمّتها وعامّتها فلم يبقَ لها إلا تغيير المنكر بالقلب، أي عدم التغيير الفعلي.

وقد تضافرت نصوص القرآن والسنة على عموم وجوب تغيير المنكر وإزالة الفساد بقدر ما يستطاع، قال الله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]، وقال: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وقال: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧]، وفي مقدمة الإصلاح إزالة الفساد.

وأما الأحاديث النبوية فلا تقل كثرة وتعميماً عن الآيات القرآنية، ومن أشهرها قوله (ﷺ): «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[١]. ومنها قوله (ﷺ) في شأن الأمراء المنحرفين المحرفين: «فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن. وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»[٢].

---

(١) جزء من حديث متفق عليه. انظر: **صحيح البخاري**، «كتاب الزكاة»، و**صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان».

(٢) **صحيح مسلم بشرح النووي** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢١.

وواضح كيف أن النبي (ﷺ) جعل تغيير المنكر ومقاومته في الحديثين معاً نوعاً من الإيمان وجزءاً من أجزائه، وليس مجرد مقتضى من مقتضياته، وقوّة الإيمان وضعفه، وكماله ونقصه، ليس مما يختص به الأمراء والعلماء، بل هو مما يهمّ كل مؤمن، ولهذا نجد الحديثين في **صحيح مسلم** ضمن أبواب الإيمان، وتحت هذا العنوان المعبّر: «باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص، وأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان»[٣].

ومراتب تغيير المنكر الواردة في الحديثين ليست موزّعة على الأمراء والعلماء والعامة، كما يذهب إلى ذلك بعض المتأخرين، بل جميع المراتب واجبة على جميع المسلمين، بحسب الإمكان والاستطاعة لا غير.

ومن التناقضات الغريبة في هذا الباب، أن تجد عالماً مفسراً كالإمام القرطبي يفهم بحق من قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]. [التوبة: ٧١]، أن «الله تعالى جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرقا بين المؤمنين والمنافقين؛ فدل على أن أخص أوصاف المؤمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ثم ينقض ذلك حين يضيف مستدركاً: «ثم إن الأمر بالمعروف لا يليق بكل أحد، وإنما يقوم به السلطان؛ إذ كانت إقامة الحدود إليه؛

(٣) المصدر نفسه.

والتعزير إلى رأيه، والحبس والإطلاق إليه والنفي والتغريب، فينصب في كل بلدة رجلاً صالحاً قوياً عالماً أميناً ويأمره بذلك»[٤].

وهكذا فإن المؤمنين والمؤمنات في كل بلدة يختزلون في رجل واحد، قد يكون وقد لا يكون، وقد يكفي وقد لا يكفي، وقد يعلم وقد لا يعلم بما يقع، وقد يصيب وقد يخطىء، وقد يستقيم وقد ينحرف. وإذا أريد تغييره فكيف يتغيّر؟ ومتى يتغيّر؟ وهل يمكن تغييره إلا بشكاوى العامة وإنكارهم ومبادراتهم؟ لكن هؤلاء ليس لهم إنكار المنكر حتى على بعضهم وأمثالهم، فكيف ينكرون على رجل أقامه الإمام وهو نائب الإمام؟

والعلامة القرطبي يستدلّ على ما ذهب إليه من قصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الحكام بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]؛ فهو يستدلّ على فهم مختل بآخر مثله ومن جنسه، حيث يجعل التمكين في الآية خاصاً بالحكام الذين تمكّنوا من الحكم والغلبة، وهذا غلط كبير. فإن التمكين في الآية عام أيضاً؛ ولفظ ﴿ٱلَّذِينَ﴾ من ألفاظ العموم كما هو معلوم. ثمّ إن قلنا: إن الآية تتحدث عن الحكام وما يختصون به، فلنقل: إن الحكام الذين تمكّنوا يختصون أيضاً

(٤) المصدر نفسه.

بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، لأن الكلام واحد والجهة المُتحدَّث عنها واحدة.

وممّا يدلّ على عموم التمكين للجماعة، وعدم قصره على الحكام قوله تعالى في الآية الأخرى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا﴾ [النور: ٥٥]، والأمر بيّن لا يحتاج إلى بيان.

غير أن هاهنا التباساً يقع لبعض الناس فلا يتصوّرون تغيير المنكر باليد إلا سلاحاً وقتالاً وخروجاً على الحكام، وخاصّة إذا كان المنكر المراد تغييره واقعاً من الأمراء أنفسهم، وهذا غير صحيح وغير لازم.

قال ابن رجب الحنبلي: «التغيير باليد لا يستلزم القتال، وقد نصّ على ذلك أحمد أيضاً في رواية صالح فقال: التغيير باليد ليس بالسيف والسلاح؛ فحينئذ جهاد الأمراء باليد أن يزيل بيده ما فعلوه من المنكرات، مثل أن يريق خمورهم أو يكسر آلات اللهو التي لهم أو نحو ذلك، أو يبطل بيده ما أمروا به من الظلم إن كانت له قدرة على ذلك، وكل ذلك جائز وليس من باب قتالهم ولا من الخروج عليهم الذي ورد النهي عنه»(٥).

---

(٥) **الجامع لأحكام القرآن** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج ٤، ص ٤٧.

رابعاً: حق الشورى بين العموم والخصوص

اعتاد الناس، وكثير من العلماء والمفكرين، أن ينظروا إلى الشورى على أنها شأن من شؤون الحكم والحكام، وإنّما الكلام عندهم في مجال إعمالها ومدى وجوبها ولزوم نتيجتها، وكل هذا في نطاق نظرية مؤدّاها أن المخاطبين بالشورى هم الولاة، فهي شأنهم والأمر فيها إليهم. ثم هم يضعونها حيث اقتضى نظرهم واجتهادهم، ويشركون فيها من يرون أهليتهم وصلاحيتهم لها، فهي شورى نازلة من الأعلى إلى الأسفل. من رأس الهرم إلى وسطه أو إلى قاعدته أحياناً. وهو إنزال خاضع لتقدير الحاكمين في كمه وكيفيته.

والحق ـ في نظري ـ أن العكس هو الصحيح، فالشورى شأن من شؤون الجماعة برمتها. هي مالكتها وصاحبة الحقّ فيها وفي تفويضها، وفي تقييدها وتنظيمها. والدليل على هذا كلام الله وفعل رسوله (ﷺ)، قال الله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨].

فأولاً: هذه الآية نزلت في المسلمين قبل أن يكون لهم خليفة ولا دولة أصلا، فهي تتحدّث عن جماعة المؤمنين مباشرة وأصالة. فلفظ الآية، والواقع الذي تتحدّث عنه، يتعلّقان بعموم المسلمين، وليس بدولتهم ولا برئيسهم ولا بهيئة حاكمة فيهم.

وثانياً: الشورى هاهنا شأنها شأن ما جاء قبلها وبعدها،

صفة من صفات جماعة المؤمنين الذين استجابوا لربهم وأقاموا صلاتهم وأدّوا زكاتهم.

وحين أمر الله تعالى رسوله بمشاور أصحابه، لم يجعل لهذه الشورى خصوصية، بل جاءت الشورى حقاً لعموم المسلمين يومذاك، ﴿وَمَن فِي ٱلْأَمْرِ﴾ وجاء الأمر بالشورى مسبوقاً بعباراتٍ وأوامر أخرى لا يشك أحد في أنها متعلّقة بالعموم لا بالخصوص ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

فهل شيء من هذا خاص بالأمراء والولاة والعلماء وقادة الجند؟

فالمعنيون بالمعاملة اللينة الخالية من الفظاظة والغلظة، والمعنيون بالعفو والاستغفار، هم أنفسهم المعنيون بالمشاورة، وهم عامة المسلمين وجماعاتهم.

ولقد كان رسول الله (ﷺ) يستشير فيقول: «أشيروا عليَّ أيها الناس» تنبيهاً إلى أنّ الشورى في أصلها حقّ لجميع الناس المعنيين بالأمر، أو على الأقل لجميع من أمكن ومن حضر منهم.

هذا هو الأصل في الشورى، غير أنه وبمقتضى الشورى، فإنّ لأي جماعة الحق في أن تتوافق وتتعارف على تنظيم الشورى وإقامتها على النحو الذي تريده وتراه أنسب وأصلح لها ولحالها، ومن ذلك إسناد الشورى والبتّ في أمور معينة

إلى أناس معنيين وطوائف مخصوصة. ولكن هذا لا يُسقط حق الجماعة في المراجعة والتغيير، كما لا يسقط حقّها الأصلي فيما أنابت فيه وفوضته، أي حقها في ممارسة الشورى العامة المباشرة في أي شأن من شؤونها وعلى أي صعيد.

وقد أمر الله تعالى المسلمين أن يسألوا في ما لا يعلمون أهل الاختصاص والخبرة ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]؛ ونهاهم عن الخوض والقول في ما ليس لهم به علم ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]. فوجب بهذا على المسلمين أن يعتمدوا على أهل الاختصاص والعلم والدراية فيما يتوقّف تقديره والبت فيه على ذلك، وهذا أيضاً لا يلغي الحق الأصلي والعام للمسلمين في أن يتشاوروا ويُستشاروا في أمورهم العامة المشتركة ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾. فما كان مشتركاً بين عموم الأمة فهو إلى الأمة شورى بينهم؛ وما كان مشتركاً بين جزء من الأمة ـ قل أو كثر ـ فهو شورى بين أهل ذلك الجزء، طائفة كان، أو مدينة أو قرية أو حارة.

هذا هو الأصل الذي يجعل توسيع الشورى أكثر ما يمكن هو الأقرب إلى الصواب والعدل، ولا يُعدل عن هذا الأصل ولا يستثنى منه إلا بقدر الحاجة والمصلحة، أو بدليل خاص.

وعلى هذا الأساس وبفضله تبقى الأمة والجماعة حيّة متيقظة ومشاركة فعّالة، أما حين تعكس الآية ويعمل بقاعدة

«وأمرهم شورى بين ولاتهم»، ووُلاتُهم يسلمون الأمور إلى رئيسهم، طوعاً أو كرهاً، فإنّ الأمة أو الجماعة تستقيل وتنحط إلى السلبية واللامبالاة، وينهمك كل واحد في شأنه وخويصة ذاته.

خامساً: بين التمكين للأمة والتمكين للدولة

إن أُمّة الإسلام التي وصفها القرآن الكريم بقوله ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] لا يليق بها إلا أن تكون ذات سيادة وريادة، وتمكين ومكانة. وعلى هذا الأساس بناها رسول الله (ﷺ)، وعلى هذا النهج سارت وعاشت عدة قرون، ملأت فيها العالم نوراً وهدايةً، وعدلاً ورحمة، وعلماً وخلقاً.

كانت الأُمة ـ قبل الدولة وأكثر منها ـ هي التي تدبر وتدير شؤونها الدينية والثقافية، وتحلّ مشاكلها المعيشية وتلبي حاجاتها الاجتماعية وتنهض بمشاريعها العلمية والتعليمية؛ وتحقق إنجازاتها العمرانية والحضارية. وكانت الدولة تشجّع وتساعد وتنظّم، وقد تضعف فتصبح عالة على المجتمع، وقد تنحرف فتصبح عائقاً في طريقه، أو تطغى فتصبح سيفا على رقاب أبنائه. ولكن المجتمع رغم هذا كان يظل نشيطاً متجدّداً في طاقاته وعطاءاته.

وعلى سبيل المثال، لو تصفحنا ـ مجرّد تصفّح ـ دور الوقف في خدمة الحياة الدينية والثقافية، وفي تلبية الاحتياجات الاجتماعية، وفي القيام بشؤون الفقراء والمساكين

والمرضى والمحتاجين، وفي بناء المدارس وإعمارها وتمويلها والإنفاق على أساتذتها وطلبتها، وفي دعم حركة الجهاد وحماية الثغور، لعلمنا الأدوار والعطاءات العظيمة التي تستطيع الأمة أداءها حين تأخذ حريتها وتملك مبادرتها، ولعلمنا أية خسارة نمنى بها حين يصبح «التمكين» خاصاً بالدولة منزوعاً من الأمة، أو حين يصبح التمكين تمكينا للدولة ضد الأمة.

إن التمكين للدولة ـ في الوضع الصحيح ـ هو الذي يكون نتيجةً وفرعاً عن التمكين للأمة؛ أما حين يصير التمكين للدولة على حساب التمكين للأمة، وحين يصبح التمكين حكراً على الدولة ممنوعاً على الأمة، فذلك حين **«تلد الأمة ربتها»**.

ومنذ سنوات قرأت للدكتور سيد دسوقي حسن آراء جيدة عن البعث الحضاري وشروطه ومقدماته؛ وقرأت له مع صديقه الدكتور محمود محمد سفر نظرات واقتراحات نيرة عن كيفية شحذ فاعلية الأمة والخروج من الطريق المسدود.

غير أن ما لم أستسغه من كلام الدكتور سيد دسوقي هو نظريته القائلة: «الدولة هي العقل المدبر والأمة هي الجوارح التي تعمل»[٦].

---

(٦) **جامع العلوم والحكم** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ٣٢١.

فهذه أخت النظرية التي تجعل التمكين خاصاً بالدولة، وتعطي للأمة التهميش والتبعية. فجعلُ الأمة مجرد جوارح، ومجرد أدوات للتنفيذ، مقابل إعطاء الدولة وحدها دور التفكير والتخطيط والعقل المدبر، هو تهميش للأمة ودفع بها إلى الانحطاط والتخلّف.

نعم، للدولة مهام قيادية وريادية لا تُنكر، ولكن الدولة التي تهمّش الأمة وتلغي صلاحيتها وتكبت مبادراتها لا يمكن أبداً أن تكون دولة رائدة ولا مبدعة حقاً.

إن مركزية الدولة وأمومتها وهيمنتها واحتكارها للوظائف والصلاحيات؛ تجعل الآلاف أو الملايين من القادرين على الإبداع والعطاء الحضاري يقفون مشلولين، أو يقفون مناوئين؛ لأن الدولة هي التي تفكر وتبادر، وهم ليس لهم مكان في الدولة.

أما حين نعتمد مركزية الأمة، ونعتمد حرية المبادرة في الفكر والقول والعمل، ونشجعها ونساعدها، فإن الأمة تتحرّك في كلّ اتجاه، وتبدع وتعطي في كل جانب، من دون أن يؤثّر ذلك سلباً على الدولة وقيادتها ورعايتها، بل لا يؤثّر ذلك على الدولة إلا بمزيد قوة وعافية ورقي.

الفصل الثاني

الديمقراطيـة
مـن منظور إسلامـي

لا شـك فـي أن هـذا الـمـوضـوع هـو مـوضـوع كـثـر فـيـه الحديث وطال وتعدّدت فيه الكتابات والمؤلفات، ولا تكاد تخلو اليوم مجلة أو جريدة معنية بالقضايا الإسلامية وبالفكر الإسلامي والفقه الإسلامي، إلا وتجد لها معالجات وتناولات لهذا الموضوع، ولا تكاد تخلو اللقاءات السياسية والتنظيمية من تطرق لهذا الموضوع أو لبعض زواياه، ولذلك لم أجد من المناسب أن أتحدث فيه بطريقة تقليدية وشمولية، لأن هذا سيجعل الكثير من الكلام مكرّراً ومستثقلاً، ولذلك اخترت أن أتحدّث حديثاً انتقائياً، يكون أقرب إلى إثارة جوانب أرى أنه من المفيد أن نزيد فيها الحوار والنقاش، فلن أتناول الشورى والديمقراطية بالمقارنة من ألفها إلى يائها، وإنما أنتقي نقاطاً وقضايا في تقديري أنها هي الأحق بالإثارة والأفيد في مقامنا هذا.

فمنذ نحو قرن تقريباً، ومنذ طفت الديمقراطية الغربية على السطح، وبسطت شعاراتها وراياتها على العالم، وعلى العالم الإسلامي بصفة خاصة، وعلماؤنا ومؤلفونا وفقهاؤنا ومفكرونا يكتبون ويعالجون ويقارنون ويفتون ويمايزون وينتقدون أو يرحبون. فهناك إذن ركام كبير موجود في هذه المسألة.

أولاً: حكم الشعب نفسه بنفسه

أهم المبادئ التي تقوم عليها الديمقراطية هي القضية المعبر عنها في هذا الاسم نفسه وفي هذا المصطلح نفسه، وهو أن الديمقراطية تعني سلطة الشعب أو حكم الشعب، أو إذا أردنا توضيحاً أكثر وكما تعني الترجمة الحرفية فالديمقراطية هي: حكم الشعب نفسه بنفسه.

ونحن نعرف من الناحية الإسلامية أن حكم الناس بأوسع معاني الحكم بمعنى تسيير شؤونهم والتشريع لهم والأمر والنهي في حياتهم، وحفظ مصالحهم... ينقسم إلى قسمين: هناك ما هو منصوص ومنزل، وهناك مجال واسع بل لا حد له متروك لتدبير الناس أنفسهم، ولذلك يمكن أن نقول: إن الحياة الإسلامية ـ كما هو معروف ـ تسير على سكتين متوازيتين ومترافقتين جنباً إلى جنب وهما النص والاجتهاد، الوحي والاجتهاد.

فيما يخصّ الوحي لا شك في أن المسلم يعرف أن النص ـ ولا سيما إذا كان ثابتاً ثبوتاً لا نقاش فيه وواضحاً

بدلالته بشكل لا غبار عليه ـ هاهنا نقول: إنِ الحكم إلا لله، وإذا قضى الله ورسوله أمراً فلا خيار لمؤمن ولا مؤمنة مع حكمه، برضا وطواعية. وهنا لا مجال للشورى.

أما ما سوى ذلك مما فيه نص لكن مع بقاء مجال للنظر، في ثبوت النص، أو في دلالته وتفسيره، أوفي تنزيله وتحقيق مناطه، أو كان مما لا نصّ فيه، هاهنا ينفتح المجال للنظر والاجتهاد والتقرير لكل من له دراية وخبرة بالموضوع.

ثم إذا رجعنا إلى ما هو منصوص وتقرّر بأنه لا حكم فيه لنا والحكم فيه لنصِ الشرع، وقد حكم فيه، في هذا المجال أيضاً نجد مجالاً لنوع من الاجتهاد، وهو الاجتهاد في التطبيق والاجتهاد في التنزيل. فإذا وجدنا مثلاً في الزكاة حكماً نصياً لا يملك أحد أن يجتهد فيه ولا أن يلغيه ولا أن يزيد فيه ولا أن ينقص منه، سواء تعلق الأمر بمقاديرها أو بمستحقيها أو ما إلى ذلك من الأمور المنصوصة، فإن ممارسة هذا العمل وتطبيقاته يفسح المجال فيها لكثير من الاجتهادات التي تحتاج إلى التداول والتشاور والرأي والخبرة والتجربة. فماذا نفعل بأموال الزكاة في انتظار أن توزع، من الممكن أن نأخذها ونوزعها توزيعاً فورياً ومع ذلك تبقى أمامنا أموال فائضة، هنا يمكن أن ينفتح المجال أيضاً للاجتهاد، هل نستثمرها؟ هل ندخرها ونجمدها؟ هل نُقرض منها... إلخ، ثم هؤلاء الذين سماهم القرآن العاملين عليها كيف يعملون؟ هل كل فرد يعمل بمفرده،

هل هذا مجال يتحكم فيه شخص بمفرده؟ هل يتشاورون، هل يتداولون، في كثير من الجوانب الإدارية والتقنية والحسابية والمالية. ففي أي مجال: في الحدود، في نظام الأسرة، سنجد حين التطبيق أن هناك مجالاً للشورى، ومجالا للاجتهاد والتداول. بل إن القضاة ـ وهذا من جميل أعرافنا ـ قد نص الكثير من الذين كتبوا في القضاء، أن القاضي لا بد له من أن يتشاور. وقد أصبح هذا في كثير من الحالات نظاماً ملزماً. ونظام التشاور كان قد أصبح في الأندلس نظاماً قاراً. ونجد في تراجم بعض العلماء أن فلاناً كان مشاوراً أو يوصف بـ «الفقيه المشاوَر». فالقاضي لا بد له من أن يتشاور، والتشاور هو نفسه يؤسّس لما عرفه العالم في وقت متأخر وحديث من نظام القضاء الجماعي. فالمفروض في القضاء الإسلامي نفسه أن يطبّق الأحكام المنصوصة قبل أن يصل إلى الاجتهاد وأن يطبّق ذلك بنوع من الشورى والاجتهاد. وهكذا نرى أنه إذا كنّا نقسم حياتنا ومشاكلنا وقضايانا وما نحتاجه من تشريعات وأحكام إلى ما هو منصوص، وما فيه اجتهاد أساساً وبداية، فإنّ ما هو منصوص أيضاً فيه مجالات للاجتهاد والشورى.

هذه المجالات التي تدخلها الشورى كلّها تقبل أن نقول فيها: إن الناس فيها يتدبّرون أمرهم ويحكمون أنفسهم بأنفسهم. طبعاً حينما يحكم الناس أنفسهم بواسطة العلماء وبواسطة القضاة، وبواسطة حكام وأمراء منتخبين ومختارين ويرضى بهم الناس، فإنّ الناس حينئذ إنما يحكمون أنفسهم

بأنفسهم، وإلا فلا يوجد في التاريخ شعب حكم نفسه بنفسه بالمعنى الحرفي والظاهري لهذه الكلمة. فـ «الشعب يحكم نفسه بنفسه»، معناه أن الشعب يختار من يحكمه ويختار النظام الذي يحكمه، ويختار من يقرّر له، ويختار من يدبر أمره. فبهذه الكيفية نقول: إنه حينما يحكمنا ناس نختارهم، وحينما يحكم علينا قضاة نرتضيهم، وحينما يقودنا ويجتهد لنا علماء نتبعهم وننقاد لهم ونثق في كفاءتهم، فحينئذ نكون أيضاً نحكم أنفسنا بأنفسنا.

نعم، الإسلام هنا يختلف اختلافاً جوهرياً، وهو أن له مرجعية، وأما الديمقراطية فليست لها في الغالب مرجعية سوى الديمقراطية نفسها. بمعنى أنه حتى حينما نختار من يحكمنا فإننا نختاره ليحكمنا بمرجعية نتفق نحن وإياه على الإيمان بها وعلى الأخذ بها. وحين نختار من يجتهد لنا ويقرّر لنا ويبحث في الأمور ويضع لنا التشريعات فإننا نختاره ونحن وإياه مستحضرون ومستصحبون لمصادر هذا الاجتهاد وحدوده وسننه وشروطه، بينما الديمقراطية ليست لها مرجعية سوى ما يتقرّر في هذه الديمقراطية نفسها، هي نفسها تقرر مرجعيتها إن أرادت أو لا تقررها، أو تقررها ثم تمسحها وتلغيها، أما بالنسبة إلى الإسلام فليس الأمر على هذا الإطلاق وليس بهذا الفراغ الكامل، وإنما هناك ضوابط وهناك ثوابت وهناك مرجعية، وإن كان حتى في بعض الديمقراطيات الغربية، نجد مبادئ وثوابت مرجعية محدّدة ومقيدة للممارسة الديمقراطية.

ثانياً: الحكم بواسطة الأغلبية

كذلك من المبادئ الأساسية في النظم الديمقراطية كما نشأت وكما تطوّرت مسألة الحكم بواسطة الأغلبية؛ لأنه حين يقال: حكم الشعب نفسه بنفسه أو «الديمقراطية هي حكم الشعب أو سلطة الشعب» فهذا لكي يطبق عملياً يلزم أن يكون في كل ما تقرّر إجماع، وإجماع الشعب (بمعنى ١٠٠ في المئة) لا وجود له أبداً. فحتى حينما يُتحدّث أحياناً ويقال إجماع وطني في كذا، فالمراد به أغلبية كبيرة جداً، وإلا فكما يقال الآن في المغرب إجماع وطني حول قضية الصحراء، طبعاً هناك شواذ من الناس لا يؤمنون بهذا الأمر، ومع ذلك هذا لا يلتفت إليه ويعبر بالإجماع، نقول أيضاً: إن الشعب المغربي مجمع على الإسلام وعلى تطبيقه وعلى المطالبة به وعلى الإيمان به، ولكن هذا الإجماع ليس بنسبة (١٠٠ في المئة) فهناك ناس ملحدون، وهناك ناس غير مسلمين أصلاً. فكذلك حين نقول: إن الشعب يحكم بنفسه ويتّخذ القرار بنفسه، فهذا يعني عادةً الأغلبية، وهذه الأغلبية تقلّ وتكثر، والأغلبية يراد بها ما فوق (٥٠ في المئة) وأقل من (١٠٠ في المئة).

فالديمقراطية إذا لم تعتمد مبدأ الإجماع الذي يكاد يكون مستحيلاً، بل هو في حق شعوب بكاملها مستحيل، استحالة واقعية، فالإجماع الحقيقي إنما يتصوّر في جماعة محدودة معدودة.

من هنا جاء مبدأ تحكيم الأغلبية على أساس أنه أصبح

عماد النظام الديمقراطي. وفي مبدأ الأغلبية يمكن أن نقول: إن مشروعيته ثابتة من الناحية العقلية. وما ثبتت صحته من الناحية العقلية السليمة فهو يكتسب في نظرنا الشرعية الإسلامية؛ لأنه حين يختلف الناس فلا يكون أمامنا إلا واحد من أمرين: إما أن نأخذ برأي الأغلبية فنحكم به الأقلية، أو أن نحكم بالأقلية على الأغلبية، فلا بديل عن الحكم بالأغلبية إلا الحكم بالأقلية. وهنا نظن أن الرجحان واضح: إذا كان حق الأقلية هو حق ٢٠ فلا شك في أن الآخرين لديهم حق ٢٠ + الفارق العددي بينهما. فهاهنا تُرجح الأغلبية لأنه لا بديل عنها.

كثير من الناس يقولون: إن الأغلبية ليست معصومة، وهذا صحيح، ولكن ما البديل عنها، وهل الأقلية معصومة؟ فالتوقّف غير ممكن؛ لأن الحياة لا تتوقّف ولا بد من أنه سيمضي أحد الأمرين: الذي سيكون مقبولاً من لدن الأقلية أو الأغلبية.

فلأجل هذا أخذت الديمقراطية مبدأ الأغلبية، وأن حكمها نافذ على الأقلية، مقابل هذا هناك مبدأ مكمل له وضامن لمعقولية المبدأ الأول، وهو حق الأقلية في أن تخالف وتعارض بالرأي وتجاهر بالمخالفة وتمارس ذلك وتستمر عليه ما شاءت أن تستمر أي: «حكم الأغلبية مع ضمان حق الأقلية في المعارضة وفي المخالفة والتعبير عن ذلك».

وإذا رجعنا إلى ديننا وتراثنا وإلى نصوصنا، سنجد أن

مبدأ الاحتكام إلى الأغلبية قد عمل به وأخذ به، ولو لم يكن قد عمل به بالدرجة نفسها أو بالكيفية نفسها ولا حتى بالاسم نفسه أحياناً. لدينا إشارات ونصوص عدّة تشير إلى أن مبدأ الأغلبية ـ لكن بشروط إسلاميّة تجعله أكثر ضمانة وسلامة ـ مبدأ موجود؛ لأنّه دائماً في هذه المبادئ ـ كما نرى ـ الديمقراطية تأتي لتضع بعض الضمانات، فبالرغم من أنها من دون مرجعية، إلا أنّها هي نفسها تنتج مرجعية. ففي مبدأ الأغلبية ولكي لا تتعسّف هذه الأغلبية وتتحوّل مثلا إلى «دكتاتورية البروليتاريا» كما يقول الماركسيون، قالوا: إن الأقلية لها الحق في أن تعارض وتخالف وتبدي رأيها، فهناك نوع من البحث عن ضمانات، ففي الإسلام أيضاً هذا المبدأ معمول به وضماناته أكبر.

نجد على سبيل المثال أنه حين بويع أبو بكر (رضي الله عنه)، بويع بما يشبه الإجماع ولم يبايع بالإجماع، فمنذ اليوم الأول بقي عدد من الصحابة ومن غير الصحابة لا يرون هذه البيعة صحيحة، ومنهم من يراها صحيحة مع أفضلية فلان أو فلان، فالذي ولّى أبا بكر ليس هو الإجماع، وإنما بايعته الأغلبية وانقادت له الأمة. وهكذا بالنسبة إلى كل الخلفاء الراشدين، فليس هناك خليفة بويع بالإجماع واختير بالإجماع من أول يوم. نعم الإجماع قد يحصل فيما بعد حينما يستتب الأمر فيكون التسليم من الناحية العملية وليس التسليم بالرأي. وحتى من الناحية العلمية والفقهية كثيراً ما نجد أموراً يقال فيها: «رأي الجمهور»، ويرجح هذا الرأي في

كثير من الحالات لمجرد أنه قول الجمهور، والجمهور هو تعبير شبيه بما يقال له اليوم الأغلبية، أو جمهور الأمّة إذا تعلق الأمر بالأمّة، أو جمهور العلماء في المسائل العلمية والفقهية المتخصّصة، وكثير من العلماء يرجّحون رأياً لمجرد أنه قول الجمهور، خاصّة إذا تقاربت لديهم الأدلة.

بل إن كثيراً من العلماء ومن الأصوليين نصّوا صراحةً على أن من المرجِّحات أن يكون القول قول الأكثر، سواء كان من الفقهاء أو حتى من الرواة إذا اختلفت روايتان وتعارضتا. كثير من المحدّثين والعلماء يرجّحون الرواية التي عليها الأكثرون من الصحابة أو من التابعين، على الرواية التي يرويها واحد أو اثنان؛ ولذلك كان الإمام مالك يأخذ بعمل أهل المدينة، وقبله فقهاء أهل المدينة أنفسهم، يرجّحونه على الرواية الأحادية أو الحديث الآحادي، وكما كان يقول أحدهم وكما شاع عنهم: «رواية ألف عن ألف خير من رواية واحد عن واحد» أو «ألف عن ألف خير من واحد عن واحد»، وهذا معناه أن الرواية التي كثر رواتها راجحة عن الرواية التي قلّ رواتها. وكذلك في الفقه ينصّ كثير من الأصوليين والفقهاء على أن الكثرة: كثرة الفقهاء وكثرة القائلين مرجّح، ونحن نعلم كيف أنّ عمر (رضي الله عنه) حينما عهد بالبحث فيمن يخلفه، عهد بالأمر إلى من عرفوا باسم الستة أصحاب الشورى، وهؤلاء اختيروا بشكل تلقائي لأنهم آخر من بقي ممن توفي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وهو راضٍ عنهم بالتسمية والتصريح، (وإلا فهو راض ضمنياً عمّا لا

يُحصى من الصحابة). فحين عهد إليهم عمر بأن يختاروا خليفة تبايعه الأمة بعد ذلك، حلّ القضية بتحكيم الأغلبية، فقد كانوا ستة ومعهم ولده عبد الله، لكنّ عبد الله خارج من الترشيح، فهؤلاء يختارون من بينهم لأنّهم أفضل من يختار وهم أفضل من يُختار، ولكي يبعد عن نفسه الشبهة وعن ولده فقد قال لهم: إذا اتفقتم ثلاثة ثلاثة فهنا يكون دور عبد الله بن عمر مرجِّحاً، فيصبح أربعة ضد ثلاثة فهنا كذلك تثبيت لقاعدة الترجيح بالأغلبية.

ثالثاً: فصل السلط

المبدأ الثالث الذي أصبح من أركان النظم الديمقراطية هو فصل السلط، والمقصود هنا بالسلط هو السلط الثلاث: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية، فأيّ نظام حكم تقريباً ومنذ قرون أصبح لا بد له من أن يحكم الناس بواسطة تشريعات يصدرها ويعرفها الناس ويلتزمون بها، ثانياً: السلطة القضائية تطبّق هذه الأحكام على النزاعات بين الناس وتصدر أحكامها بأنّ النازلة الفلانية أو الفعل الفلاني والتصرّف الفلاني ينطبق عليه القانون الفلاني ويلزم فيه كذا، ويصدر الحكم القضائي بذلك. ثمّ هناك السلطة التنفيذية التي تباشر التدبير العام للأمّة وللدولة وتنفّذ حتى الأحكام القضائية نفسها.

نجد أحياناً من يعترض على هذا المبدإ ويقول: ليس هناك في الإسلام فصل للسلط، وأن الخليفة كان يمارس

القضاء وينفذ ويفتي، فيمارس نوعاً من السلطة التشريعية، وأن الرسول (ﷺ) كذلك جمع السلط... إلخ. ولكن إذا نظرنا في تاريخنا منذ بدايته نجد أن فصل السلط بدأ منذ وقت مبكر، ثم نما واتسع باتساع الحياة وتعقّدها؛ لأنّه فصل السلط إن كان اليوم يطرح على أساس أنّه يقسّم السلط تجنّباً لتكدّسها في يد واحدة وفي قبضة واحدة، فإن هناك شيئاً آخر يقتضي هذا الفصل، وهو أن كل شيء ينمو ويتضخّم ـ حتّى وإن لم نخش فيه الاستبداد ـ يكون طبيعياً أن يقسم، فالإنسان الذي يملك مدرسة وهي عبارة عن قسم واحد، يمكنه أن يكون هو المدير وهو الحارس العام وهو المعلّم وهو الذي يتكلّف بفتح وإغلاق المدرسة، لكن عندما يصبح هناك عشرة أقسام أو عشرة مستويات، يصبح من الضرورة إحداث نوع من فصل السلط، بإسناد كل منصب لشخص ما، فيكون صاحب المدرسة مرغماً على تسليم بعض سلطه، وإلا سيعجز عن التسيير، فعلى الأقل هذا الاعتبار يفرض تقسيم عدد من المسؤوليات كلّما نمت وتشعّبت، وكما قال عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور».

في البداية كانت الأمور بسيطة، والرسول (ﷺ)، لا يقاس عليه الناس في كل شيء، ولكن يستأنس ويقتدى به، وقد مارس (ﷺ) الإفتاء وكان يقضي بين المتخاصمين في حالات ونوازل عديدة، ويشرف على التنفيذ. ولكن في حياته (ﷺ) بدأ نوع من الفرز والاختصاص وظهر ذلك بشكل

جلي سنة بعد أخرى، من أيام الخلفاء الراشدين إلى مَن بعدهم، وأصبح الجهاز القضائي مستقلاً ومتميّزاً بصلاحياته. والسلطة التي نسمّيها الآن «سلطة تنفيذية» أيضاً أصبحت متميّزة بصلاحياتها ومجالاتها، صحيح أن المجال التشريعي بقي تارة يمارس من طرف السلطة التنفيذية في مجال، وتمارسه السلطة القضائية في مجال، باعتبار أن القاضي في الأصل يشترط عند المسلمين أن يكون عالماً مجتهداً، فإذا كان كذلك بهذا الشرط أولاً، وكانت له أحكام وقواعد وأدلة مرجعية يلتزم بها، هنا آفّة أن يصبح مشرّعاً بهواه طاغياً بتشريعه يكون مجاله ضيّقاً ومحدوداً؛ ولذلك لم تكن مشكلة أن يمارس القضاة نوعاً من التشريع وتصبح اجتهاداتهم ضرباً من التشريع الاجتهادي. فالسلطة التشريعية فقط هي التي ظلّت غير مفصولة تماما، وإلا فالسلطة التنفيذية والقضائية افترقتا من وقت مبكر. وهذه المسألة تأتي أولاً بالنمو والتضخم والتعدّد في التبعات والمسؤوليات، ثم إذا ثبت فعلاً أن هناك نوعاً من الاستبداد ونوعاً من الاحتكار ونوعاً من التحكّم والتسلّط في بعض فئات المسؤولين، فإنّه من عين المصلحة تقسيم السلط وتوزيعها، لتجعل بينها نوعاً من التوازن لمصلحة الناس. وقاعدة سد الذرائع تقتضي ذلك.

على كل ففصل السلط عُمِل به بأشكال عدة في تاريخنا، ويمكن أن يُعمل به بأشكال أخرى أكثر ولا مانع في ذلك؛ لأنّ ما يحقّق العدل أكثر والمصلحة أكثر والنزاهة أكثر والتوازن أكثر، ثمّ ما يوزّع هذه المسؤوليات بحيث

يتقاسم أعباءها عدد متزايد وعدد أكبر من الناس بدلاً من أن تثقل كاهل عدد محدود من الناس يعجزون عنها، فذلك من العدل ومن الحكمة ومن المصالح المعتَبَرة في الشرع.

هذه أهم المبادئ التي تقوم عليها الديمقراطية مع شيء من المقارنة.

رابعاً: بعض الإشكالات المرتبطة بتطبيق الديمقراطية

هناك إشكالان رئيسان لدى بعض المسلمين، مفكريهم وعامتهم وحركاتهم:

١ ـ **الإشكال الأول**: قولهم بأن الديمقراطية نظام نبت في تربة وفي بيئة غير إسلامية، بل في البداية نبت في بيئة وثنية، ثم انبعث في بيئة مسيحية، والآن هو آت من بيئة لائكية لا دينية، فهي إذن بدأت بالوثنية وآلت إلى أحضان اللادينية والإلحاد. فهي تتراوح بين الشرك والوثنية، كما بدأت في أثينا عند اليونان، وبين نفي الدين وإبعاده، كما آل أمرها الآن عند الدول وعند السياسيين الغربيين، ويقولون: إنّ هذا النظام الذي عاش وتنقّل ما بين شرك وإلحاد، هو مثقل بهذه النظرة الإلحادية وبهذه المرجعية الوثنية أو اللادينية. فنقله إلى العالم الإسلامي وإلى المسلمين أو التعامل معه أو الأخذ منه لا ينجو أو لا يخلو من هذه البصمات أو اللوثات.

ويزيدون فيقولون: وفوق ذلك كلّه نحن في غنى عنه «بنظام الشورى».

٢ ـ **الإشكال الثاني**: أن الديمقراطية التي تحكم الأغلبية وتجعل الأغلبية مشرعة «تحلل وتحرم» ـ باستعمال الاصطلاح الشرعي ـ يمكن أن تُحلّ ما حرّم الله وأن تحرّم ما أحلّ الله، وأن تلغي ما أوجب الله، وأن تفرض ما لم ينزل الله به سلطاناً. بمعنى أنّنا ننصب الأغلبية شارعة أو مشرّعة حاكمة، وكما يذهب بعضهم إلى درجة أنه يقول: كيف إذا حكمت الأغلبية بإباحة الخمر أو الزنا مثلاً... إلخ.

أما **الجواب عن الإشكال الأول** فإنّ الديمقراطية بنشأتها في بيئة وثنية، ثم بيئة مسيحية، لتصبح في النهائية علمانية، يدلّ على أن الديمقراطية لا دين لها، فلو كانت تلك الرواسب البيئية ملازمة لها لاقتضى الأمر أن الغربيين يأخذونها أيضاً بالوثنية اليونانية التي ولدت في أحضانها بآلهتها المتعددين، وبصراع الآلهة، وبالطبقية وإقصاء فئات واسعة من المجتمع... إلخ، والحال هو أنّ الفكرة الجوهرية انتقلت وخلّفت وراءها كثيراً من الأمور. هذا الانتقال من الحالة الدينية الوثنية إلى الحالة اللادينية هو وحده كاف للدلالة على أنّ الأفكار الأساسية للديمقراطية يمكن أن توجد وأن تنتقل من دون أن تنتقل معها وثنياتها أو لوازمها أو رواسبها. فهذا النقل وهذا التلازم نحن نفرضه في عقولنا فقط، وإلا فالعالم كلّه ـ على اختلاف أديانه ومذاهبه الدينية واللادينية ـ يدّعي الديمقراطية وينتسب إلى

الديمقراطية. فالنظم الشيوعية والاشتراكية إلى الآن تضع في أسماء دولها كلمة «الديمقراطية الشعبية»، هذا يدلّ ـ إذا كان الأمر يحتاج إلى دلالة ـ أنه ليست هناك أمور لازمة لا تفارق الديمقراطية، بل حتى الدول التي يمكن القول: إنها الأكثر تمثيلاً ومصداقية في موضوع الديمقراطيّة هي نفسها بينها اختلافات عدة سواء في موضوع الدين أو في غيره، فهناك دول غربية ما زال للدين أثر ما في حياتها ونظامها السياسي كأمريكا وإيطاليا، وهناك دول أكثر تجرداً من الدين وبعداً عنه، كالدول الإسكندنافية.

فهذه الأمور التي نعتقد أنها من لوازم الديمقراطية ليست من لوازمها في الحقيقة، فيمكن إذاً أن تنتقل جملة من المفاهيم ومن الأفكار ومن المبادئ الديمقراطية من دون أن ينتقل معها كل ما لازمها في دولة معينة أو في حقبة تاريخيّة معينة.

كذلك إذا نظرنا نظرة تاريخية، فسنجد حتى الدول التي لم تعرف كلمة الديمقراطية عرفت أشكالاً من الممارسات ومن التدبير والتسيير، يمكن لأي واحد أن يصفها بأنها ممارسات ديمقراطية، ويمكننا أن نسقط كلمة ديمقراطية ونسميها ممارسات تشاورية أو تشاركية، فمعظم القبائل والشعوب التي عرفت نظماً قبلية عرفت نوعاً من الديمقراطية والشورى. حتى العرب في الجاهلية كانوا يمارسون نوعاً من الديمقراطية أو الشورى، فيعقدون ندواتهم واجتماعات مشايخهم، حتى قريش أثناء صراعها مع الرسول (ﷺ) كانوا

يجتمعون ليقرّروا ماذا سيصنعون. فالديمقراطية البسيطة هي أن الناس النافذين في القبيلة وفي البلدة يجتمعون ويتداولون... أو إذا كانت البلدة صغيرة، فتجتمع على نطاق واسع، بحيث ينادي في الجميع فيجتمعون ليقرّروا في شؤونهم.

فهذا كان موجوداً عبر التاريخ، إلا أن اليونان قد اشتهرت في هذا المجال؛ لأنها خلّدت حياتها وتاريخها الفكري والسياسي بالمؤلفات والكتابة... إلخ. حتى أصبحنا نعرف التجربة اليونانية والأساطير اليونانية والتراث اليوناني على نطاق واسع. بينما هناك شعوب كثيرة في وأفريقيا أو آسيا مارسوا الديمقراطية، وتراثهم مليء بالممارسات التي إذا قارناها بالممارسات اليونانية التي اشتهرت باسم الديمقراطية سنجدها في جوهرها مثلها أو ربما أرقى وأكثر ديموقراطية منها؛ لأنه كما نعرف الديمقراطية اليونانية كانت تستبعد النساء من الممارسة الديمقراطية، وتستبعد الفقراء أيضاً والرقيق، فكانت تستبعد ثلثي المجتمع أو ربما ثلاثة أرباع المجتمع، بينما في قبائل عدة لا نجد هذا الاستثناء أو لا نجده بهذه الكيفية، ففكرة الديمقراطية إذاً أو فكرة التشاور والتدبير الجماعي للأمور والأخذ بالرأي الجمهوري، أي رأي الجمهور، كل هذه ممارسات نجدها في التاريخ البشري في آسيا وفي أفريقيا قبل الإسلام وبعد الإسلام. والتراث العربي قبل الإسلام مليء بالتنويه بالممارسات الشورية والتشاور وبأن الفرد ينقاد مع جماعته ومع قبيلته، ولو أنّ ذلك قد يخرج عن حدود الحق كما قال الشاعر:

إن أنـا إلا مـن غُـزَيَّـةَ فـإن غـوت

غـويـتُ وإن تَـرشُـدْ غـزيـةُ أرشُـدِ

فهو مع قبيلته فيما تختاره، غوت أو رشدت.

فبغض النظر عن الأسماء وبغض النظر عن نموذج معين، فهذه الممارسة في جوهرها موجودة، وهي نزوع بشري تلقائي تمليه التجربة ويمليه الواقع ويمليه التعقّل. فجاءت النظم الديمقراطية الحديثة فطوّرت وأنضجت ونظّمت، كما جاء الإسلام قبل ذلك فأضفى على الشورى قداسة وشرعية ووضعها في مصاف المبادئ الكبرى، وجعلها ضمن أركان الدين مذكورة مع الصلاة ومع الزكاة ومع الإيمان كما في سورة الشورى، وقد فهم ذلك علماؤنا كما قال القاضي عبد الحق بن عطية في تفسيره لآية الشورى: «والشورى من قواعد الإسلام وعزائم الأحكام»، فأضفى الإسلام بذلك على الشورى مرجعية وقداسة، وإلا فالممارسة كانت موجودة بشكل أو بآخر.

الإشكال الثاني: هو «أننا في تحكيمنا لرأي الأغلبية يمكن أن نلغي الإسلام كله»، جوابه ما يلي:

أولاً: إن الأغلبية ـ على الأقل في العالم الإسلامي ـ ستقف دائماً وأبداً مع الإسلام ومع أي حكم إسلامي ثابت يقول به العلماء ويوضحونه وينادون به، هذا من الناحية الواقعية. وإلا فمن لديه شك في ذلك فليأتنا بعكسه. فقد أكّدت التجارب أنّه حيثما أعطيت حرية الاختيار في العالم

الإسلامي كان الاختيار يتجدّد ويتجذّر لصالح الإسلام، ويمكننا أن نتحدّى أي حاكم في العالم الإسلامي وفي غير العالم الإسلامي، أي سياسي، وأي لائكي، نتحدّاه أن نجرب ونستفتي الناس في حكم بعينه أو في مجموع الأحكام، كأنّ نقوم باستفتاء مثلاً في مسألة تطبيق الشريعة، فإذا كان استفتاءً حرّاً حقيقياً من دون إشهار ومن دون حملة انتخابية، أو إذا أجرينا استفتاء في وسط الذين يتعاملون بالربا في مسألة تغيير النظام الربوي بنظام آخر لا ربوي، أو مسألة التبرّج في وسط النساء، إذا سئلن عن رأيهن في إلغاء التبرّج. . . فالواقع يشهد أنّه في العالم الإسلامي حيثما استفتينا الناس فإن أغلبية الناس ستكون مع الإسلام بالجملة أو بالتفصيل. ويزداد هذا الأمر يقينية في الأحكام المعروفة والمشهورة والمنصوصة من الدين، ومن قال غير هذا فنحن نرفع التحدّي على صعيد العالم الإسلامي كله.

ثانياً: لنفترض جدلاً، من باب ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥] ونقول: لو أن أغلبية شعب أو قطر إسلامي رفضت شيئاً من الإسلام أو أقرت شيئاً يخالف الإسلام. هذا الأمر ـ في الحقيقة ـ في غاية الأهمية؛ لأنه سيفتح أعيننا ـ لو وقع ـ على الحقيقة المرة التي يجب أن نعرفها ونعالجها؛ لأن الإسلام قبل أن يكون دولة ونفوذاً وسلطة، قبل ذلك هو قناعة واختيار وتعبّد وتديّن، فإذا افترضنا أنّه في قطر من الأقطار الإسلامية بلغ الإبعاد والابتعاد عن الدين، والجهل بمقتضياته وضعف التدين وتفشي التروع اللاديني إلى درجة أن يرفض

الناس الشريعة جملة أو أن يرفضوا شيئاً من أحكامها، فهذا في الحقيقة اكتشاف خطير؛ وفائدة الديمقراطية في هذه الحالة هي أنها عرفتنا على حقيقة الأمور، حتى لا نبقى ـ نحن المؤمنين بهذه الأحكام ـ من المخدوعين الغافلين، ونعرف إلى أية درجة انحط التدين وانحسر، وهذه هي الفرصة الوحيدة للعلاج، إذ كيف لنا أن نعالج واقعاً لا نعرفه، فيهمنا أن نطرح هذا التحدي كي نستفيد منه، ونكون مسرورين ليس بوجود هذه الحقيقية، بل باكتشافها، أي بمعرفة الواقع المر كما هو والقيام لمعالجته.

ثم يجب أن نعرف أن الرسول (ﷺ) حين طبّق الإسلام في مجتمع المدينة، التطبيق التشريعي الكامل، كانت المدينة قد أصبحت في عمومها وفي أغلبيّتها على عقيدة الإسلام وتحت سلطة الإسلام، السلطة المعنوية والقلبية والروحية، وأما قبل ذلك فلم يطبّق الرسول (ﷺ) الإسلام تطبيقاً عامّاً ملزماً، فلم يحاول أن يطبّقه على أهل مكة ولا غيرهم. ولقد عاش المسلمون في الحبشة ولم يطالبوا النجاشي بأن يطبق الإسلام ويحكم بالإسلام بالرغم من أنه أسلم، وكان في إسلامه نوع من الخفاء، ولم يعلنه صراحة إلا الرسول (ﷺ) بعد أن مات النجاشي. ويمكن أن يقال: إن رسول الله (ﷺ) لم يطبق الإسلام في مكة؛ لأنه لم تكن له القدرة المادية. لكن النجاشي كان صاحب سلطة، ولكن أغلبية الناس ليسوا على الإسلام، فكيف يطبقه عليهم وهم لا يؤمنون به. وأي شيء أفسد للإسلام وأكثر تشويهاً له من أن يلزم ناس بتطبيقه

وهم لا يؤمنون به ولا يرتضونه؟. فإذا افترضنا أن مجتمعاً إسلامياً اختار غير الإسلام شريعة أو اختار من الإسلام أموراً ورفض أموراً أخرى، فإن العمل حينئذ ليس هو إلزام الناس وإكراههم وتطبيق هذا الإسلام الذي تفلتوا منه، بل الحل هو إقناع الناس وإعادتهم إلى رشدهم ودفعهم إلى تصحيح علمهم ومعرفتهم بالإسلام، وبعد ذلك نأتي إلى التطبيق، فلا نتصوّر أنه من الصواب تطبيق الإسلام على قوم أغلبيتهم يرفضونه أو يرفضون شيئاً منه. وهذا الافتراض يكون أقرب إلى المعقولية في الرفض الجزئي. ويمكن أن يتصوّر في أمور من الدين الناس فيها متعرّضون للتضليل والتجهيل. فخير لنا حينئذ أن نعرف هذه الحقائق ثم نصلحها، من أن نتمادى في المطالبة بتطبيق شيء على ناس يرفضونه وابتعدوا عنه ونفروا منه لسبب من الأسباب.

وبغض النظر عن هذا الإشكال الافتراضي، فالعالم الإسلامي الذي شعوبه مسلمة بنسبة كبيرة جداً أو بنسبة كاملة، يستحيل عملياً إذا أعطيت الحرية الحقيقية للناس وللممثلين الحقيقيين للناس أن يختاروا أو يبتغوا غير الإسلام ديناً وشريعة، ولن يكون هذا إلا أقرب طريق وأيسر طريق إلى تطبيق الإسلام وإقامته.

الفصل الثالث

حرية الرأي والتعبير في الإسلام
المجالات والضوابط

كما هو معلوم، فإن التشريعات والأحكام الإسلامية كافة ترتبط بالأصول العقدية والتصوّرات الأساسية للإسلام، وهذا شأن مسألة حرية الرأي والتعبير، فهي تندرج وتمارس ضمن أولويات الشريعة ومقاصدها وفي إطار من الشعور بالأمانة والمسؤولية والمحاسبة الذاتية، مع مراقبة الله عزّ وجل. كما أنها تأتي امتداداً وتطبيقاً للشعور العام بالحرية والعزة والكرامة، فليست «حرية التعبير» في الإسلام مجرّد حكم عليها بالإباحة أو الندب أو الوجوب، بل هي قبل ذلك استشعار وتشبّع بحرية النفس وحرية العقل وحرية القلب وحرية الضمير. يقول العلامة علال الفاسي ـ رحمه الله: «هذه الحرية الإسلامية هي التي جعلت العبيد من أمثال بلال الحبشي وصهيب الرومي وابن أم مكتوم الأعمى أحراراً في الوقت الذي كانت أجسامهم لا تزال تحت سيطرة السادة

يعبثون بها ويعذبونها كيف ما شاءت أهواؤهم وعنجهيتهم الجاهلية.. فالحرية الذاتية هي الأساس الأول للحرية التي نادى بها الإسلام وأقرّها. والحرّية في الإسلام تنظر إلى المعنى الأصيل في اللغة العربية للحرية، فالحرّ ضد الزائف، فهناك جوهرة حرة وهناك حجارة تعطي شكل الجوهرة»[1].

وقد اعتبر ـ رحمه الله ـ أن تحقيق الحرية بهذا المعنى العميق والأصيل هو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ . رَسُولٌ مِّنَ ٱللَّهِ يَتْلُوا۟ صُحُفًا مُّطَهَّرَةً . فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾ [البينة: ١ ـ ٣]. يقول منبهاً على دلالة قوله: ﴿مُنفَكِّينَ﴾: «والعجب أن المفسرين قاطبة لم يدركوا قيمة هذه الآية؛ لأنهم لم يهتدوا إلى المراد بالانفكاك فيها، مع أن أقرب دلالاته اللغوية هي التحرير. فلم يكن الكفار منفكين أي متحرّرين من عبادتهم لغير الله إلا بعد أن جاءتهم الحجة القاطعة التي ليست غير رسول يتلو صحفاً مطهرة فيها كتب قيّمة تخاطب العقل وتدعو إلى التفكير وتنادي بالحرية»[2].

أولاً: الحرية حين تكون فريضة وعبادة

لفظ الحرية حين نطلقه أو نسمعه، بحيث يقال: «حرية فعل كذا، والإنسان حرّ في أن يفعل كذا أو يقول كذا»،

---

(١) **مقدمات في البعث الحضاري** (الكويت: دار القلم، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ص ١١٠.

(٢) **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

فإن الذي يفهم من هذا اللفظ هو الجواز وعدم المنع. وهذه درجة دنيا من درجات حرية التعبير لم يقتصر عليها الإسلام ولم يقف عندها، وإنما جعل التعبير والقول في مواطن عديدة جهاداً وعبادة.

فمن ذلك القولُ والتعبير الذي يراد به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو ليس من قبيل حرية التعبير بمعناها المذكور آنفاً، بل هو واجب، قد يكون واجباً كفائياً وقد يكون واجباً عينياً. والنصوص القرآنية والحديثية في هذا المعنى تبلغ من الغزارة والشهرة ما يجعلها من قبيل المعلوم من الدين بالضرورة، وما يجعلني أحيل كل قارئ وسامع إلى ما يحضره منها من غير أن أحتاج إلى التطويل بسردها وأكتفي بنموذج واحد منها، وهو قوله (ﷺ): «ما من نبي بعثه الله في أمة قبلي إلا كان له حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن (وهذا هو محل الشاهد)، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل».

وهذا الحديث أورده الإمام مسلم ـ ضمن أحاديث أخرى ـ في كتاب الإيمان من صحيحه ووضعه شارحه الإمام النووي تحت عنوان: «باب كون النهي عن المنكر من الإيمان»[٣]. ممّا

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

يعني أن تغيير المنكر ـ بالقول وبغيره ـ يمثّل جزءاً من عقيدة المسلم وعنصراً من عناصر إيمانه.

كما أن النبي (ﷺ) اختصر الدين كلّه، فجعله مجموعاً في النصيحة لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم[٤]. كما ورد أن بعض الصحابة بايعوا النبي (ﷺ) على الإسلام وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والنصح لكل مسلم[٥].

ومعنى هذا أن النصح للمسلمين كافة ـ وهو ضرب من ضروب التعبير ومجال من مجالاته ـ فريضة يبايَع عليها مثل الإسلام والصلاة والزكاة.

وفي بعض المواطن يكون التعبير وقول الحق جهاداً من أفضل أنواع الجهاد كما في قول النبي (ﷺ): «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[٦]، وكما في قوله: «سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله». وفي بعض هذه المواطن يعدّ الساكت عن الحق شيطاناً أخرس، وقال الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّـٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَـٰبِ ۙ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّـٰعِنُونَ . إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٥٩ ـ ١٦٠]. فنحن حين ننظر في هذه الأصناف من التعبير والبيان نجد أنفسنا في

---

(٤) **صحيح مسلم بشرح النووي** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢١.

(٥) **صحيح مسلم**، «كتاب الإيمان».

(٦) الحديث متفق عليه.

الحقيقة أمام «فريضة التعبير»، لا أمام مجرد «حرية التعبير».

ثانياً: الرسول يدرّب الصحابة على حرية الرأي والتعبير

الرسول (ﷺ) ـ شأنه في كل أحكام الشريعة ـ لم يكن يكتفي بالتبليغ والبيان والإفهام، بل كان يطبّق ويسهر على تدريب الناس على التطبيق والممارسة تحت عينه ورعايته.

ولذلك فهو لم يكتف بإشعار الناس بحقّهم في التعبير عن آرائهم والدفاع عن وجهات نظرهم، وحقّهم في إعلان الرأي المخالف، بل كان يمارس بهم ومعهم ذلك بصورة عملية وبوتيرة يومية، حتى لو تعلّق الأمر بما يصدر عنه هو نفسه (ﷺ) من آراء واجتهادات وتدابير وتصرفات، ممّا ليس وحياً.

فمن أمثلة ذلك ما روي عن عمر (رضي الله عنه) أنه قال: والله إنّا كنّا في الجاهلية ما نعدّ للنساء أمراً حتى أنزل الله فيهن ما أنزل، وقسم لهنّ ما قسم. قال: فبينما أنا في أمر أتأمره إذ قالت امرأتي: لو صنعت كذا وكذا. فقلت لها: ما لك ولم هاهنا؟ فيما تكلّفك في أمر أريده؟ فقالت: عجباً لك يا ابن الخطاب، ما تريد أن تراجَع أنت، وإن ابنتك لتراجع رسول الله (ﷺ) حتى يظل يومه غضباناً، فقام عمر فأخذ رداءه مكانه حتى دخل على حفصة فقال لها: يا بنيّة، إنك لتراجعين رسول الله (ﷺ) حتى يظلّ يومه غضباناً؟ فقالت حفصة: والله إنا لنراجعه. فقلت: تعلمين أنّي أحذّرك عقوبة

الله وغضب رسول الله (ﷺ)... قال: ثم خرجتُ حتّى دخلت على أم سلمة لقرابتي منها فكلمتها فقالت أم سلمة: عجباً لك يا ابن الخطاب دخلت في كل شيء حتّى تبغي أن تدخل بين رسول (ﷺ) وأزواجه! فأخَذَتْني، والله، أخذاً كسرتني عن بعض ما كنت أجد. وفي رواية لمسلم قال عمر: فدخلت على عائشة (رضي الله عنها) فقلت: يا بنت أبي بكر، أقد بلغ من شأنك أن تؤذي رسول الله (ﷺ) فقالت: ما لي ولك يا ابن الخطاب، عليك بعيبتك[٧].

وهكذا جعل رسول الله (ﷺ) من زوجاته نموذجاً في حرية الرأي والتعبير يقلن ما بدا لهن ولو كان فيه مراجعة للنبي (ﷺ) في أقواله وأفعاله. هذه زوجه عائشة (رضي الله عنها) ـ في واقعة أخرى ـ تروي وتقول: استأذن رجل على رسول الله (ﷺ) وأنا معه في البيت فقال رسول الله (ﷺ): «بئس ابن العشيرة»، ثم أذن له. قالت عائشة: فلم أنشب أن سمعت ضحك النبي (ﷺ) معه، فلمّا خرج الرجل قلت: يا رسول الله، قلتَ فيه ما قلت ثم لم تنشب أن ضحكت معه؟ قال رسول الله (ﷺ): «إن من شر الناس من اتّقاه الناس لشرّه»[٨].

ونبقى مع النساء وما كان يتيحه لهنّ النبي الأكرم (ﷺ) من حرية وفرص للتعبير عن آرائهنّ وما تجيش به نفوسهنّ بلا لوم ولا نهر، بل بترحاب وسعة صدر، فعن أبي سعيد قال:

---

(٧) أبو داود في الملاحم، والترمذي في الفتن.

(٨) البخاري في «كتاب التفسير»، ومسلم في «كتاب الطلاق».

جاءت امرأة إلى رسول الله (ﷺ) فقالت: يا رسول الله، ذهب الرجال بحديثك فاجعل لنا من نفسك يوماً نأتيك فيه تعلّمنا ممّا علّمك الله فقال: «اجتمعن في يوم كذا وكذا، في مكان كذا وكذا». فاجتمعن فأتاهنّ رسول الله (ﷺ) فعلمهنّ ممّا علّمه الله[٩].

وكلّنا يعلم قصة المرأة التي جاءت تشتكي زوجها إلى رسول الله (ﷺ) وتجادله فيما قال لها، حتى أنزل الله فيها قرآناً يتلى على العالمين إلى يوم الدين: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾ [المجادلة: ١]. وقد جاء في قصتها أنها ذهبت إلى رسول الله (ﷺ) وبسطت بين يديه نازلتها وما صدر من زوجها في حقّها فقال لها رسول الله (ﷺ): «ما أراك إلا قد حرمت عليه»، فجادلت رسول الله (ﷺ) مراراً[١٠]. وهذا هو الشاهد عندي في القصة، وهو أن امرأة تستفتي رسول الله فيفتيها ولكنّها تجادله مرة بعد أخرى طلباً لمخرج يفتح الله به عليها من مصيبتها، وكان لها ما أرادت، كل ذلك في كنف رسول الله وحلمه وسعة صدره (ﷺ).

وعن سعد بن أبي وقاص: أن عمر استأذن على رسول الله (ﷺ) وعنده نسوة من قريش يكلّمْنَه ويستكثِرْنَه، عالية أصواتهنّ. فلمّا استأذن عمر قمن يبتدرن الحجاب، فأذن له

---

(٩) الموطأ، «كتاب الجامع».

(١٠) البخاري، «كتاب الاعتصام»، ومسلم، «كتاب البر والصلة والآداب».

رسول (ﷺ) ورسول الله (ﷺ) يضحك. فقال عمر: أضحك الله سنك يا رسول الله، فقال رسول الله (ﷺ): «عجبت من هؤلاء اللاتي كنّ عندي، فلمّا سمعن صوتك ابتدرن الحجاب». قال عمر: فأنت يا رسول الله أحقّ أن يهبن. ثم قال عمر: أيّ عدوات أنفسهن، أتهبْنَني ولا تهبْنَ رسول الله (ﷺ)! قلن: نعم، أنت أغلظ وأفظّ من رسول الله (ﷺ)(١١).

وفي الحديث ما يذكرنا بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرۡفَعُوٓاْ أَصۡوَٰتَكُمۡ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجۡهَرُواْ لَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ كَجَهۡرِ بَعۡضِكُمۡ لِبَعۡضٍ أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢]، ممّا يشير إلى أنّ حرية التعبير مع رسول الله (ﷺ) وبحضرته كانت أحياناً تمضي وتنطلق إلى حدّ تتجاوز معه الأدب اللازم، ممّا استدعى تدخّل الوحي للتنبيه والتوجيه، وفي أسباب نزول هذه الآية مزيد من بيان وتفصيل في هذه المسألة، وكلّها تدل على مدى الحرية التي كان يتمتّع بها صحابة رسول الله (ﷺ) بين يديه وفي التعامل معه.

والأمثلة وفيرة كثيرة، وقد تعمّدت أن أختار منها مواقف نسائية في ممارسة حرية الرأي والتعبير، ومع من؟ مع مقام رسول الله (ﷺ)، اخترت النساء لأنهنّ كنّ ـ وربما ما زلن ـ فئة مستضعفة قلّما يسمح لهنّ بإبداء الرأي، ولا سيما إذا كان رأياً مخالفاً وفيه استدراك ومراجعة. وهذا الوضع وصفه عمر (رضي الله عنه) في قوله المذكور آنفاً. كما اخترت مواقفهنّ مع

---

(١١) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج ٨، ص ٣٧٩.

رسول الله (ﷺ) بالذات؛ لأنّ في ذلك مرجعيّة تشريعيّة من جهة؛ ولأنّ مقام الرسول (ﷺ) هو مقام هيبة وتعظيم وتسليم. فإذا سمح بمراجعته ومجادلته، فأنْ يراجَع من هم دونه أولى وأحرى، وهو ما نبّهت عليه زوجة عمر ((رضي الله عنها)) وعنه، بقولها: عجباً لك يا ابن الخطاب، ما تريد أن تُراجَع أنت، وإن ابنتك لتراجع رسول الله (ﷺ)، حتى يظلّ يومه غضباناً.

وفيما ذكرته من مواقف نسائية في ممارسة حرية الرأي والتعبير كفاية وغنىً عن إيراد مواقف رجالية جرت أيضاً مع رسول الله (ﷺ) وفي كنفه ورعايته.

وعلى هذا المنوال سارت صحابيات جليلات في مواقفهنّ الجريئة الشجاعة في المراجعة والاستدراك مع غير رسول الله (ﷺ). فعن أبي موسى (رضي الله عنه) قال: بلغَنا مخرجُ النبي (ﷺ) - يقصد الهجرة إلى المدينة - ونحن باليمن فخرجنا مهاجرين إليه أنا وأخوان لي، أنا أصغرهم، أحدهم أبو بردة والآخر أبو رهم، في ثلاثة وخمسين أو اثنين وخمسين رجلاً من قومي. فركبنا سفينة، فألقتنا سفينتنا إلى النجاشي بالحبشة فوافقنا جعفر بن أبي طالب فأقمنا معه حتى قدمنا جميعاً، فوافقنا النبي (ﷺ) حين افتتح خيبر، وكان أناس من الناس - يعني أهل السفينة - يقولون لنا: سبقناكم بالهجرة، ودخلت أسماء بنت عميس - وهي ممّن قدم معنا - على حفصة زوج النبي (ﷺ) زائرة. وقد كانت هاجرت إلى النجاشي فيمن هاجر. فدخل عمر (رضي الله عنه) على حفصة وأسماءِ عندها فقال عمر حين رأى أسماء: «من هذه؟ قالت: أسماء بنت عميس. قال عمر: الحبشية هذه؟

البحرية هذه؟ قالت أسماء: نعم. قال: سبقناكم بالهجرة، فنحن أحقّ برسول الله (ﷺ) منكم. فغضبت وقالت: كلا والله ـ وفي رواية لمسلم: كذبت يا عمر ـ كنتم مع رسول الله (ﷺ) يطعم جائعكم ويعظ جاهلكم، وكنا في دار البعداء البغضاء بالحبشة، وذلك في الله ورسول الله (ﷺ). وأيم الله لا أطعم طعاماً ولا أشرب شراباً حتى أذكر ما قلتَ لرسول الله (ﷺ). فنحن كنّا نُؤذى ونخاف، وسأذكر ذلك للنبي (ﷺ) وأسأله، والله لا أكذب ولا أزيغ ولا أزيد عليه. فلمّا جاء النبي (ﷺ) قالت: يا نبيّ الله، إنّ عمر قال كذا وكذا. قال: «فما قلت له؟» قالت: قلت له: كذا وكذا قال: «ليس بأحق بي منكم، وله ولأصحابه هجرة واحدة، ولكم أنتم أهل السفينة هجرتان». قالت: فلقد رأيت أبا موسى وأصحاب السفينة يأتونني أرسالاً يسألونني عن هذا الحديث، وما من الدنيا شيء هم به أفرَح ولا أعظم في أنفسهم مما قال لهم النبي (ﷺ)[١٢].

ونأخذ مثلاً نسائياً آخر مع عمر (رضي الله عنه)، وما أدراك ما عمر في هيبته وشدّته، وقد تقدّم شيء من هذا، ولكن تربية رسول الله (ﷺ) اجتازت بالمؤمنات كلّ ذلك. نقل ابن كثير في تفسيره أنّ امرأة يُقال لها: خولة بنت ثعلبة لقيت أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وهو يسير مع الناس، فاستوقفته، فوقف لها ودنا منها وأَصْغَى إليها رأسه، ووضع يديه على منكبيها، حتى قضت حاجتها وانصرفت. فقال له رجل: يا

(١٢) مسلم، في «فضائل الصحابة».

أمير المؤمنين، حبستَ رجالات قريش على هذه العجوز؟! قال: ويحك أو تدري من هذه؟ قال: لا. قال: هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سموات، هذه خولة بنت ثعلبة. والله لو لم تنصرف عني إلى الليل ما انصرفت عنها حتى تقضي حاجتها، إلا أن تحضر صلاة فأصلّيها ثم أرجع إليها حتى تقضي حاجتها»[١٣].

وحين أقدم الحجّاج طاغية بني أمية على قتل عبد الله ابن الزبير وصلبه على الملأ، أرسل إلى أمه أسماء بنت أبي بكر ليمعن في إذلالها والشماتة بها فأبت أن تأتيه، فأرسل إليها ثانية يهدّد ويقول: لتأتيني أو لأبعثنّ بمن يسحبك بقرونك، فأبت وقالت: والله لا آتيك حتى تبعث من يسحبني بقروني. . . فأخذ نعليه ثم انطلق يتوذف ـ أي يتبختر، أو يسرع ـ حتى دخل عليها فقال: كيف رأيتني صنعت بعدو الله؟ قالت: رأيتك أفسدت عليه دنياه وأفسد عليك آخرتك.

بلغني أنك تقول له: يا ابن ذات النطاقين، أنا والله ذات النطاقين. أما أحدهما فكنت أرفع به طعام رسول الله (ﷺ) وطعام أبي بكر من الدواب، وأما الآخر فنطاق المرأة التي لا تستغني عنه. أما إن رسول الله (ﷺ) حدثنا أنّ في ثقيف كذّاباً ومبيراً، فأمّا الكذّاب فرأيناه، وأما المبير فلا إخالك إلا إياه. فقام عنها ولم يراجعها[١٤].

---

(١٣) البخاري في «كتاب المغازي»، ومسلم في «فضائل الصحابة».

(١٤) تفسير ابن كثير، ج ٤، ص ٣١٩.

ثالثاً: حرية الرأي والتعبير في المجال العلمي

هاهنا أيضاً لم يقف الإسلام عند حدّ إعطاء حق الاجتهاد والبحث والتعبير عن ذلك، بل أغرى بذلك إغراء وشجّع عليه تشجيعاً، وحسبنا في ذلك أن نتأمل حديث الصحيحين عن عمرو بن العاص (ﷺ) أن النبي (ﷺ) قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر».

والحديث كما هو واضح لم يكتف بإباحة الاجتهاد ـ وهو اجتهاد في الدين وأحكامه، وفيه من الخطورة والحرج ما لا يُخفَى ـ ولم يكتف بتقرير الأجر للمجتهد المصيب، بل قرّر الأجر للمجتهد المخطئ أيضاً. وهذا معناه ألّا يبقى على المجتهد خوف أو حرج حتى وهو معرَّض للخطأ. بل هو في خطئه معذور وعلى اجتهاده مأجور، ويتضاعف الأجر بإدراك الصواب، تشجيعاً على تحريه والحرص عليه؛ ولذلك ظلّ المسلمون منذ عصر الصحابة ـ بل منذ العصر النبوي ـ يجتهدون ويختلفون، ويصيبون ويخطئون، ويردّ بعضهم على بعض، ويخطّئ بعضهم بعضاً، ويعذر بعضهم بعضاً، إلا في حالات شاذّة من التعصّب والجمود.

ومن روائع مواقف الاحترام للاختلاف في العلم والرأي، ذلك الموقف الذي اتخذه إمام دار الهجرة مالك بن أنس حين أراد أبو جعفر المنصور أن ينسخ نسخاً من كتابه **الموطّأ** ليعمّمها على المسلمين في الأقاليم ويلزمها الأخذ بما فيه وعدم مخالفته. فلمّا عرض فكرته هذه على الإمام مالك

قال له رحمه الله: يا أمير المؤمنين، لا تفعل فإنّ أصحاب رسول الله (ﷺ) تفرّقوا في البلاد، فأفتى كل في مصره بما رأى، وإنّ الناس قد سبقت لهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات، وأخذ كلّ قوم بما سبق إليهم وعملوا به، فدع الناس وما هم عليه[١٥].

ومن مظاهر التوسع في حرية الرأي والتعبير في المجال العلمي، أنّ العلماء قاطبة، والمحدّثين منهم خاصة، قد أقرّوا جواز تجريح الرواة، إحقاقاً للحق وإبطالاً للباطل، فقدّموا حُرمة العلم والبحث العلمي على حرمة الرواة، أحياء وأمواتاً، ومنهم أكابر وأفاضل، وأئمّة وصالحون.

رابعاً: الخلفاء الراشدون يرسّخون حرية الرأي والتعبير

سار عهد الخلفاء الراشدون على سنن العهد النبوي وهديه، فكان الخلفاء العظام (رضي الله عنهم) تجسيداً آخر لحرية القول والتعبير وحرية الاختلاف والمراجعة، ورحى النقد والمعارضة.

ولقد كان من أولى الكلمات التي أعلنها أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) بعد مبايعته خليفة لرسول الله (ﷺ) قوله في خطبته الشهيرة: فإنّ أحسنتُ فأعينوني وإن أسأت فقوموني.

وحين ولي عمر الخلافة خطب ذات يوم فقال: «يا

---

(١٥) مسلم، في كتاب «فضائل الصحابة».

معشر المسلمين، ماذا تقولون لو ملت برأسي كذا» (وميل رأسه)؟ فقام إليه رجل فقال: أجل كنّا نقول بالسيف كذا (وأشار إلى القطع) فقال عمر: إياي تعني؟ فقال الرجل: نعم إيّاك أعني بقولي. فقال عمر (﵁): رحمك الله، الحمد لله الذي جعل في رعيتي من إذا اعوججت قوّمني.

ولقد ظلّت سياسات الخلفاء الراشدين واجتهاداتهم وتصرفاتهم موضع نقد ومراجعة، بإقرار من الخلفاء أنفسهم، وبرضاهم وتشجيعهم.

فقد عورض أبو بكر ونوقش في محاربة أهل الردة، وإنفاذ جيش أسامة، وتوزيع المنح وإقطاع الأراضي، فكان يُقنع أو يقتنع، ولكنّه لم يمنع أحداً ولم يلم أحداً على مخالفته ومعارضته، كيف وهو الذي ناشد الناس في أوّل عهده بالخلافة أن يقوّموه إذا أساء.

وعلى هذا المنوال مضى عمر وعهده.

وأما حرية التعبير والمعارضة في خلافة عثمان وعلي (﵄)، فقد بلغت كلّ مبلغ، حتى تجاوزت الحدود وجرت على المسلمين بلايا وكوارث.

فهذه سنة رسول الله (ﷺ)، وهذه سنّة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده، لا تمنع أحداً من رأي، ولا تمنع مخالفاً ولا معارضاً من حقّه، بل من واجبه. ولا تجعل أحداً فوق النقد والمناقشة والاستدراك، وكل ذلك مفتوح مسموح به لعامة المسلمين وخاصتهم، بآدابه وضوابطه.

خامساً: الضوابط الشرعية لحرية التعبير

حرية التعبير كغيرها من الحريات الأخرى، إنّما تحتاج إلى ضوابط وقيود بسبب ما قد تتعرّض له من سوء استعمالها وسوء التصرّف بها. ولذلك تكثر هذه القيود بقدر ما تكثر التجاوزات والإساءات في استعمال الحقوق والحريات. وعندما خلق الله آدم وزوجه أسكنهما الجنة بطولها وعرضها ومُتعها وخيراتها، وأطلق يدهما في ذلك كله، ولم يستثن إلا شجرة واحدة. كانت بمنزلة قطرة من بحر أو حبة رمل في صحراء ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٣٥].

ولكنّه بعد أن عصى وتجاوز، أُخرج من الجنة وأُسكن الأرض، فتعدّدت التكاليف والقيود. ﴿فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ. إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ. وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ. فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ. فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ. ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ. قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا ۖ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ. وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾ [طه: ١١٧ ـ ١٢٤].

فهكذا كلّما تقدّمت الحياة وكثرت المخالفات

والإساءات، كثرت الضوابط والتشريعات. كما قال عمر بن عبد العزيز: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من فجور.

وفي ما يلي أهمّ الضوابط الشرعية الأخلاقية التي نجدها في الشريعة، ومن شأنها ترشيد حرية التعبير ووضعها في مسارها الصحيح البناء، وكبح سوء استعمالها وسوء التصرّف بها.

١ ـ ابتغاء الحق والوقوف معه

فليست حرية التعبير في الإسلام فرصة للتصلّب والتغلب، ولا وسيلة لإحراج المخالف وإضعاف موقفه. وليست حرية التعبير في الإسلام مجالاً للتفنّن في السفسطة وقلب الحقائق، ولا ساحة للتباري في الجدال والخطابة. كما ليس في مبادئ الإسلام وأخلاقه، ما يسمح بمعارضة مطلقة أو موافقة مطلقة، كما يجري الآن لدى الحكومات والأحزاب الديمقراطية وشبه الديمقراطية، بحيث يكون كل واحد فيها ملتزماً أو ملزماً بنصرة جهته وفريقه وحزبه، ومناوءة خصومه ومخالفيه بصورة مطلقة وتلقائية، مهما كان رأيه، ومهما تغيّر رأيُه، حتى ولو كان يرى ـ في قرارة نفسِهِ ـ الصواب عند خصمه، والخطأ عند جهته. فهذا السلوك الذي أصبح سائداً ومسلّماً به لدى السياسيين اليوم، ليس في الحقيقة ممارسة لحريّة التعبير، بل هو إفساد لحرية التعبير وتلاعب بها، وقد أجاد في توضيح هذه الآفة روبرت هـ. ثاولس في كتابه المترجم إلى العربية بعنوان **التفكير**

المستقيم والتفكير الأعوج، ومن أمثلة ذلك قوله: «فإذا خطب خطيب في حزبنا خطاباً فصيحاً متدفّقاً قلنا عنه: إنه خطيب بليغ، أما إذا خطب خطيب في الحزب المناوئ بالطريقة نفسها، فإننا نقول: إنه متفيقه... ونحن نصف اقتراحات حزب المعارضة ـ وإن كانت عملية ـ بأنها «شفاء من كل داء»، في لغة المشعوذين من الأطباء». وهي عبارة ممعنة في معناها الانفعالي، وتثير فينا انفعالات استهجان قوية، كتلك التي نشعر بها نحو الأدوية التي يصفها المشعوذون ويفرطون في ادعائهم بفوائدها الطبية، كما أن المتحدّث يصف أولئك الذين يبدون تحمساً في تأييدهم لبعض الاقتراحات التي لا يقرّها بأنهم «متطرفون»، ولو أنّ أناساً من جماعته أبدوا من التحمس والاهتمام ما أبداه الآخرون، لكانوا في رأيه «أشدّاء على الحق...»[١٦].

وممّا يدخل في هذه الآفة ويتمّمها، التفكير لصالح الفريق، وضدّ الخصم بناء على ما تقرر في الفريق وفي الحزب، حتى ولو كانت قناعة المصوّت على خلاف حزبه وفريقه. فالتصويت هنا هو نوع من التعبير، بل هو نوع من أبلغ أنواع التعبير وأخطرها.

٢ ـ حفظ حرمة الدين

وهذا هو الضابط الأكبر والأشدّ في موضوعنا. والمراد به المنع والزجر عن المساس والتلاعب بحرمة الدين الحق

---

(١٦) ترتيب المدارك للقاضي عياض.

ومكانته. ذلك أنّ الدين يمثّل أساس كيان الأمة الإسلامية والمجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية. وإذا كانت عامة الدول قديماً وحديثاً تتّخذ أشدّ العقوبات في حقّ من يطعن في أسسها وأركانها وعناصرها الجامعة، كالقومية والوطن ونظام الحكم، فإن من حقّ المسلمين أيضاً أن يجعلوا أشدّ العقوبات والزواجر هي تلك المخصّصة لأساس وجودهم وأساس وحدتهم وأساس استقرارهم، ألا وهو آصرة الدين وحرمته، فالدين بالنسبة إلى الأمة الإسلامية هو وطنها وقوميتها ووحدتها وعزتها، فمن تنكر له وعاداه، بعد أن انتمى إليه واندمج في كيانه، يشبه ذلك الذي يخون وطنه ويتنكر لأمته وشعبه ويطعن في وحدة بلده واستقراره.

ومن جهة أخرى، فإنّ الدخول الحق في الدين لا يكون إلا بيقين واطمئنان، واليقين لا ينقلب ولا ينتقض. فمن دخل الإسلام دخولاً يقينياً صادقاً لا يتصوّر خروجه منه أبداً، بل هو «يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار» كما جاء في الحديث النبوي الشريف[١٧].

وإنما يتصوّر الخروج من الإسلام، في حقّ من دخلوه دخولاً غير صحيح ولا صادق، أو دخلوه لغايات سيئة وأغراض عدائية، فقد يدخل فيه ويدخل بين أهله بنية

---

(١٧) روبرت هـ. ثاولس، **التفكير المستقيم والتفكير الأعوج**، ترجمة حسن سعيد الكرمي؛ مراجعة صدقي عبد الله حطاب، عالم المعرفة؛ ٢٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٧٩)، ص ١٧ ـ ١٨.

التجسس وخدمة الأعداء، وقد يدخل فيه لأجل الطمع وقضاء المآرب الشخصية ليتركه بعد قضائها، وقد يدخل فيه بغية تخذيل المسلمين وإثارة التشويش والبلبلة بتركه والخروج منه.

وكل هذه الأغراض السيئة كانت واردة، وكانت واقعة منذ العصر النبوي. وقد أشار إليها القرآن الكريم وندّد بها في غير ما آية كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ [البقرة: ١٤].

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران: ٧٢].

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٣٧].

ولقطع الطريق وسدّ الذريعة على أشكال الاستخفاف والتلاعب بالدين الذي هو أقدس شيء عند البشرية على مرّ التاريخ، ولصيانة كيان المسلمين أمّة ودولة، ومجتمعاً وأفراداً، من أي غدر أو طعن لأسمى شيء عندهم، كان ذلك التشدّد الزاجر تجاه المرتدّين الطاعنين المخذّلين. يقول الأستاذ علّال الفاسي ـ رحمه الله ـ : «والمسألة دقيقة، ولكن الذي لا شك فيه أن الذين يقولون بقتل المرتدّ، وهم

عامّة الفقهاء غير المعاصرين، إنّما يقصدون بذلك حماية الطائفة الإسلامية لا المساس بحرية الإيمان الذي هو شيء باطني لا يتحكّم فيه أحد»[١٨].

٣ ـ حرية التعبير لا حرية التغرير

ممارسة تضليل الناس وتوريطهم فيما يضرهم ليست من حرية التعبير في شيء، بل هي إفساد وتغرير. وعامة الناس فيهم الضعيف والصغير والجاهل والسفيه والمريض ممن لا يستطيعون دائما تمييز الخبيث من الطيب. ولذلك ليس في الإسلام حرية لممارسة أي شكل من أشكال التغرير والتضليل والخداع والإيقاع بالقاصرين والمضطرين، كما ليس في الإسلام حرية لمن يدعو ويروج للرذائل والموبقات. فليس لأحد ـ بدعوى حرية التعبير ـ أن يدعو مثلاً إلى الزنا والخمر والمخدِّرات ويتحدّث عما فيهما من «لذات وفوائد»، وليس لأحد أن يدعو ويروّج ـ تحت لافتة حرية التعبير ـ للأفكار والتصرّفات الشاذّة المنحرفة. فكل هذا يدخل في حرية التغرير لا في حرية التعبير، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾ [النور: ١٩].

فإذا كان هذا في حق الذين يحبّون شيوع الفاحشة،

---

(١٨) ونص الحديث: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحب إليه ممّا سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار». مسلم، «كتاب الإيمان».

فكيف بالذين يشيعونها فعلاً بأقوالهم وأفعالهم ومشاريعهم؟

ويدخل هنا الإشهارُ التجاري لكل المواد المحرمة والفاسدة الضارة. ومثل ذلك استعمال النساء العاريات في الدعاية التجارية، وفي بعض الأعمال التي يعتبرونها تعبيرا فنيا.

٤ ـ التثبت والتبين قبل القول والتعبير

وهذا الضابط يسري على كافة الأقوال والصور التعبيرية، ولكنه آكد وألزم حين يتعلق الأمر بأخبار الناس وحقوقهم وأعراضهم.

فمن الضوابط التي أمر بها الإسلام عند ممارسة القول والتعبير أن يكون للقول حجة ودليل، وأن يكون بعد تحر وتثبت، ولا يكون مجرد خرص وتخمين، أو مجرد إفك وبهتان ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦].

ومن هنا جاء التحريم الشديد للكذب والبهتان ولقف الأخبار وترويجها قبل التثبت منها... والنصوص في ذلك وفيرة معلومة. فليس شيء من هذا بداخل في حرية التعبير، بل هو داخل في سوء الظن وسوء التعبير.

٥ ـ حفظ حرمات الناس وأعراضهم

ويختلف هذا الضابط عن سابقه بأن الأمر هنا قد يتعلّق بما هو حقّ وصدق وبعلم، ولكن في قوله وترويجه إيذاء

للناس وانتهاك لحرماتهم وأعراضهم وأهليهم، ويدخل هنا تحريم الغيبة والسبّ والتشهير وإفشاء أسرار الناس بغير إذنهم، والقذف بما هو صحيح. وحتى بالزنا الذي قد نشاهده ونتيقنه، لا يجوز إفشاؤه والتحديث به إلا بعد توافر أربعة شهود، احتياطاً لأعراض الناس وحرماتهم.

٦ ـ منع التدخل في النيات والبواطن

ويتعلّق هذا الضابط بنقد الأشخاص في آرائهم وتصرفاتهم واجتهاداتهم، سواء أكانوا علماء ومفكرين أو زعماء وحاكمين أو من عامة الناس. فإذا كان الإسلام يسمح لنا بنقد أي واحد ومجادلته والإنكار عليه في ما نعتبره أساء فيه أو أخطأ، فإنما يسمح بذلك في حدود ما ظهر لنا فرأيناه أو سمعناه، من دون تجسّس ولا تنقيب، ولا تأويل ولا سوء ظنّ، ولا اتهام للنيات والبواطن، وقد «أمرنا أن نحكم بالظاهر والله يتولّى السرائر».

خاتمة

والخلاصة أن الإسلام قد فتح الباب واسعاً لحرية القول والتعبير، ولم يجعل أحداً من الناس فوق المراجعة والمعارضة، فالله تعالى وحده ـ بجلاله وكماله ـ هو الذي ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

والله تعالى وحده هو الذي ﴿يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾ [الرعد: ٤١].

وهو سبحانه وحده القائل بحق وصدق ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [ق: ٢٩].

ولكن هذه الحرية يجب أن تمارس في حدود الحق والنفع والأدب، ولا يجوز استغلالها للهدم والتغرير وإيذاء الناس.

الفصل الرابع

الإسـلام والفنـون

هناك أمران يشوّشان النظر في هذا الموضوع:

الأمر الأول: ماهية الفنون نفسها، فنحن حينما نقول: الفنون، تتبادر إلى أذهاننا بعض الممارسات المعهودة، ولكن هل هذا فقط هو ما يدخل في المفهوم المسمَّى بالفنون؟

إذاً ما هي الفنون؟ يتبادر إلى أذهاننا: الغناء والرقص والموسيقى والمسرح والسينما والرسم والنحت.. ولكن في الحقيقة كلمة الفن أو الفنون تستعمل مراراً على نطاق واسع جداً، الإبداعات الأدبية من قصة ورواية وشعر على سبيل المثال كلها قد تُسمّى فنوناً.. بل إن العلوم نفسها لا تخلو من جوانب فنية فيها. بل إن كثيراً من العلماء ولا سيما علماء الشرعيات والإنسانيات يطلقون على أعمالهم وإبداعاتهم فنوناً، ويقولون: فلان عالم متفنّن، وهذا الكتاب يحتوي على أربعة فنون... إذاً، هناك نوع من عدم ضبط وتحديد

في مفهوم الفن واستعمالاته، ولكن حتى لا نتشعب في هذه النقطة (وهي ليست من أساسيات هذا العرض)، فليس المطلوب منّا هو تحديد كلّ ما قد يدخل في مفهوم الفن، فلنصرف أذهاننا إلى ما اشتهر بهذا الاسم أساساً، وخاصة مما في حكمه الشرعي خلاف ونزاع، مثل الغناء والموسيقى والتمثيل. فهذه هي الأمور التي تتبادر أساساً إلى الذهن عندما نتحدث عن الفن والعمل الفني، فلنكتف بهذا التعريف التمثيلي، بالإحالة على أصنافه وأمثلته المذكورة.

الأمر الثاني: الذي يحتاج إلى تحديد هو: ما هو التكييف الفقهي لمسألة الفنون؟ بمعنى أين نضعها من البحث الفقهي ومن البحث الشرعي.

لم يناقش الفقهاء قديماً هذه القضية بهذا العموم وبهذا الشمول. وأكثر ما تناولوه منها مسألة الغناء والآلات الموسيقية. منهم من يدرجها في باب العيدين وما يجوز فيهما، كما نجد في كتب الحديث. ومنهم من يدرجها في باب الزواج، والأعراس، والوليمة. ومنهم من يدرجها فيما يجوز من اللهو. . . إلخ. لكن قضية الفنون بصفتها العامة تكاد تكون جديدة بالنسبة إلى كتب الفقه. فأين نضعها إذاً؟ وما هو تكييفها الفقهي، أي ما هو الباب الذي يناسبها، وما هو الاسم الذي ينطبق عليها ما دام ليس في النصوص ـ القرآن والسنة ـ مصطلح الفن أو الفنون؟

إذاً، لن نبحث في القرآن عن كلمة فن، لنجد موقف الإسلام منه ونظرته إليه، ولا في السنة ولا في كتب الفقه، فأين نضعها إذاً وأين نبحثها.

التكييف الفقهي لمسألة الفن

هل ندرج الفن تحت باب اللهو واللعب؟ ففي القرآن والسنة كلام عن اللهو واللعب، هل نبحثه تحت هذا الباب وندرجه في هذه الخانة؟ أم ندرجه في باب الشهوات والملذات، ففي القرآن حديث عن الشهوات والملذات وفي السنة وفي الفقه، (اللذة والشهوة بمعنى ما تشتهي الأنفس والأبدان والحواس). هل هذا هو الباب الذي ندرج فيه الفن؟ أم ندرجه في باب التحسينيات، باعتبار أن الفقهاء والأصوليين قسموا المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات؟ فالفنون ستكون من باب التحسينيات؟

فهل نبحثها هنا ونضعها في هذا الموضع وننظر إليها من هذا الموقع؟ أم ندرجها في باب الوسائل والأدوات باعتبارها في كثير من الأحيان قد لا تكون مطلوبة لذاتها وإنما يراد بها شيء آخر، فتستعمل الفنون وسيلة إلى غايات، إذاً نبحثها في باب الوسائل. الفقهاء والأصوليون لهم أيضاً مباحث وقواعد في الوسائل وأحكامها وعلاقتها بما تفضي إليه، فهل ندرجها في هذا الباب؟

كل هذه التساؤلات كانت تَرِدُ عليَّ وأنا أفكر في هذا الموضوع أين أضعه ومن أي زاوية أتناوله؟ والحقيقة أني وجدت هذه الأبواب كلها يدخل فيها ما يسمّى بالفنون.

فهذه الفنون فعلاً فيها لهو ولعب، وفيها شهوات وملذّات تطلب وتلبّى، وهي من قبيل الجماليات والتحسينيات، وهي

أيضاً في بعض الأحيان مجرد وسائل وأدوات.

لذلك سأنظر من كل زاوية من هذه الزوايا إلى هذا الموضوع، من خلال ما علمته وعرفته من نصوص الشرع وقواعده وما قرّره العلماء.

١ ـ الفنون باعتبارها نوعاً من أنواع اللهو والمرح واللعب

ـ موقف الإسلام من اللهو واللعب

يردّد الكثير من علمائنا وفقهائنا، وكتّابنا: أن الإسلام يريد من هذه الحياة أن تكون حياة جادة وحياة هادفة وحياة قاصدة، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ . وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ﴾ [الطارق: ١٣ ـ ١٤] فوُجودنا في هذه الحياة وما هو مطلوب منّا جد وليس بالهزل، فهذا الأصل ولا نحتاج إلى التدليل عليه، ولا نحتاج إلى الدفاع عنه فهو أصل نسلّم به، فالله تعالى أراد منّا جدّاً وحزماً وهدفاً وقصداً.

لكن هل هذا يعني نفي كل أنواع اللهو وإبطالها ومنعها وذمّها؟ فحين ننظر بعين الإنصاف والدقّة والتأنّي نجد أن الأمر ليس كذلك، فالأصل أنّه مطلوب منا في هذه الحياة أن نكون على قدر من الجد والالتزام والقصد في أعمالنا وحركاتنا، ولكن الإسلام أفسح ـ في حدود ما ـ مجالاً لما نسمّيه لهواً ولعباً وترويحاً ومرحاً.

لكن أيضا، الإسلام كما أفسح لنا في هذا المجال، فإنّنا نجد ـ إذا ما تتبّعنا النصوص ـ نجدها تحرص على أن يكون

الإنسان حتى في لهوه ولعبه ومرحه أيضاً يقصد ما هو مفيد وما هو نافع. بمعنى أنّه إذا كانت هناك أنواع من اللهو لا فائدة فيها، وقد يقع فيها الإنسان في حيّز ضيّق، فإنّ الإسلام يرشده ويوجّهه. فما دام يطلب شيئاً من اللهو فليكن لهواً مفيداً، فيجمع بين اللهو والفائدة، نأخذ ذلك من نصوص كثيرة كقوله (ﷺ): «كل ما يلهو به الرجل المسلم باطل إلا رميه بقوسه وتأديبه فرسه وملاعبته أهله فإنهنّ من الحق»[1]. وفي الحديث لا مفهوم «للرجل المسلم»: فالرجل والمرأة سواء في ذلك، كلّ في مجاله وموقعه. قال القاضي أبو بكر بن العربي ـ رحمه الله: «هذا ـ أي هذا الحديث ـ بقوّته يدلّ على أنّ كل ما يعود بمنفعة أو تدريب في مقاتلة العدو مثله»، فليس في الحديث إرادة حصر وإنّما ذكر أشهر الأمور التي لدى المخاطَبين.

كذلك نأخذ أن اللهو له مكان في حياة المسلم، ولكنّه موجّه إلى اللهو المفيد، من الحديث المعروف المشهور وهو حديث عائشة (رضي الله عنها) حينما زَفّت إحدى قريباتها يقال: إنها ابنة أختها ويقال: إنها كانت تحت وصايتها.. فلمّا علم النبي (ﷺ) بذلك قال: «يا عائشة، ما كان معكم لهو، فإن الأنصار يعجبهم اللهو»، فهذا إقرار لصفة كانت في الأنصار، كانت فيهم حتى قبل الإسلام. وقد كان الأنصار في المدينة أكثر العرب تحضّراً وتأدّباً، فكثير من آدابهم أقرّها الإسلام وأثنى عليها، ومنها حبّهم للهو وممارستهم لبعض أشكاله في

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص ٢٥١.

مناسباتهم، فالرسول (ﷺ) يقرّ هذا ويدعو إلى المحافظة عليه، لكنه لهو مفيد؛ لأن الاحتفاء والاحتفال والعناية بالزواج وبالعرس الذي هو رمز الزواج، أمر يخدم قضايا كثيرة، فهو يخدم قضية الأسرة، والتناسل، والعفة، وقضية التربية، فالعناية بالزواج ـ كما في العقيقة مثلاً ـ إنما هو احتفاء بما تفضي إليه هذه الممارسات من زواج وتناسل.. فإذاً اللهو في العرس يجعل الناس يتشوّقون إلى الأعراس، ويجعلهم يرتاحون إلى الأعراس، يجعل العريس وأهله سعداء بعرسهم. . . إلخ. فهو لهوٌ يخدم ويدعم الزواج وما يرمي إليه.

وممّا يؤكّد موقف الإسلام من اللهو وأنّه ليس ممنوعاً على كل حال بل له مجال، مع التوجيه فيه إلى اللهو المفيد، حديث عائشة (رضي الله عنها) حديث الأحباش (وله روايات عدة خصوصاً في **صحيح مسلم**)، الذين كانوا يلعبون في المسجد، ففي ألفاظ بعض الروايات لهذا الحديث تقول عائشة (رضي الله عنها): فأقامني وراءه، خدّي على خدّه وهو يقول: «دونكم بني أرفدة»، والفقهاء يقفون عند كلمة دونكم التي تستعمل للإغراء والحضّ، فقد كان (ﷺ) يحضّهم، ولم يكتف فقط بالإقرار والسكوت، وإنما كان يحضّهم ويشجّعهم ويغريهم بما هم فيه وبالاستمرار فيه. تضيف عائشة: حتى إذا مللت، قال: «حسبك؟» قلت: نعم، قال: «فاذهبي»، وفي رواية أخرى قالت: جاء حبش يزفنون في يوم عيد في المسجد فدعاني النبي (ﷺ)[٢]. ويزفنون بمعنى: يرقصون

---

(٢) رواه الترمذي في «أبواب الجهاد».

رقصاً ليس ككل رقص. فحينما نقول: رقص، يتبادر إلى أذهاننا كل رديء وكل سيء وكل مائع، وهذا ليس بالضرورة، وهو رقص على كل حال، وسمي رقصاً في نص الحديث من قبل عائشة (رضي الله عنها). وفي رواية: أن عمر أراد زجرهم فمنعه النبي (صلى الله عليه وسلم)، وهذا إقرار منه لهم على لهوهم، ولكنّه لهو مفيد نافع لا شكّ في ذلك كما لا يخفى.

٢ ـ الفنون باعتبارها شهوات وملذات

فالإنسان يشتهي ويستلذّ هذه الفنون، فإذا اعتبرناها كذلك ـ وهي كذلك إلى حدّ ما ـ فكيف ينظر الإسلام ونصوصه إلى مسألة الشهوات والملذات؟

المشهور عندنا ـ في أذهاننا ـ هو ذمّ الشهوات والملذّات، ولا سيما «الشهوات» بهذا اللفظ وبهذا الإطلاق، إلا أنّ المسألة تحتاج إلى توضيح وتدقيق، ولا سيما إذا أردنا أن نبني عليها أحكاماً فقهية، (من قبيل ما نرمي إلى بنائه) فلا بد من أن نتجنب العموميات وإلقاء الكلام على عواهنه، فما موقف الإسلام من الشهوات والملذات؟

الله عزّ وجلّ أخبرنا أن حبّ الشهوات مفطور عليه الإنسان، ومركوز في نفسه وفي غريزته ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾ [آل عمران: ١٤] ثم أعطى أمثلة كثيرة من الشهوات المشتهرة التي يكثر تعاطي الناس لها، إذاً، فقد زيّن لهم، وزيّنه الله طبعاً، فهو الذي خلقهم وهو الذي غرس في نفوسهم حبّ كثير من الشهوات.

ومن جهة ثانية فإنّ وجود الحياة واستمرارها متوقّف على هذه الشهوات، ما نسميه بالشهوات وخاصة كبريات الشهوات، والشهوات المشهورة والقوية بين الناس والتي تهيمن وتخيّم على عقولهم وسعيهم وتفكيرهم وحركاتهم، تتوقّف عليها الحياة الفردية والجماعية، ويتوقّف عليها بقاء البشرية، ويتوقّف عليها قيام المجتمعات والحضارات. فشهوة الرجال للنساء والنساء للرجال، هذا أمر لولاه لتعطّلت الحياة، ولولا هذه الشهوة لما تحمّل أحد أعباء العلاقات الناشئة عنها، ليس فقط العلاقة الزوجية، ولكن ما يتبعها ويترتب عنها من بنوة ونفقة وتربية... مع أن مجرد العلاقة هي خسارة للإنسان، أن يرتبط بعلاقة ما فهي تكلفة وقيد، ولولا هذه الشهوات والشهوة الجنسية بصفة خاصة لزهد الناس في هذه العلاقات ولزهدوا في الزواج وفي الإنجاب. فهذه الشهوة هي الدافع لكل هذا، وتلبيتها هو الذي يحقّق استمرار الحياة البشرية بل قيام المجتمع، حتى لا يتحوّل الناس إلى قطع مفكّكة فإنّهم يرتبطون بعلاقات مودّة وزواج وتعاون مصاهرة وبنوة. فتنشأ المجتمعات عن هذه الشهوة... والناس يشتهون كذلك البنين ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ﴾ [آل عمران: ١٤]. فلولا أن هناك شهوة في البنوة وفي الإنجاب وفي الأبوة لاستغنى الناس كذلك عن الإنجاب.

وهكذا شهوة الطعام والشراب وما يرتبط بها من حب المال والكسب والتملك، وهي من أقوى الشهوات، فلولاها لتوقّفت الحياة في بضعة أيام.

وهكذا في سائر الشهوات، بما في ذلك حب الظهور والرياسة، فكلّها شهوات تكون ضرورية في حدود، ولولا أن في الناس حبّاً للرياسة لما قبل أحد أن يترأس على قبيلة أو على جماعة ولا على دولة، ولبقي الناس في فوضى. طبعاً كل هذه الشهوات لها حدود حتى لا تنقلب وتنعكس، ولكنها في أصلها ضرورية. فكل الشهوات إذاً لها أصل في غريزة الإنسان، ثم من جانب آخر هي ضرورية لهذه الحياة، فلا يمكن أن نقول بأن الشهوات كلها مرفوضة مذمومة. وتعامل الإسلام مع هذه الشهوات المخلوقة في غريزة الإنسان والتي تتوقّف عليها الحياة، هو إقرارها ورعايتها وحمايتها من الإفراط ومن التفريط، فالتفريط فيها يوقف الحياة ويعطّلها، والإفراط فيها أيضاً قد يكون مدمراً ومفسداً، سواء على صعيد الفرد أو على صعيد الجماعة، ولا سيما الشهوات الأساسية المشار إليها سلفاً. ونظراً لقوتها فقد تتجاوز حدّها، فلا بدّ من التحكم فيها، ثم إنّ التحكم فيها هو نوع من الابتلاء، والابتلاء أصل يعمّ كل مجالات الحياة كما لا يخفى، والله تعالى يقول: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠]، أي عمّا تشتهيه وتهواه، وهو سبحانه يمتدح ويبشر من نهى النفس عن الهوى، أي يستجيب لهواها في حدود ويردعها ويوقفها في حدود، ويحذر بالمقابل من اتباع الشهوات، أي أن تصبح الشهوات قائدة تسوق الإنسان حيث حركته وحيث بدت له، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلشَّهَوَٰتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا﴾ [مريم: ٥٩]. فليس هناك تحريم عام

للشهوات، وليس هناك ذم مطلق لها، بل هناك حدود تقبل فيها الشهوات وتقبل فيها الملذّات ويقبل فيها الاستجابة لهذه وتلك، وهناك حدود تتوقّف عندها الأهواء والشهوات ويجب كبحها والتحكّم فيها.

يقول القاضي أبو بكر بن العربي رحمه الله: «**إن الباري سبحانه ببديع حكمته لما خلق لنا ما في الأرض جميعاً، قسَّمَ الحال فيه، فمنه ما أباحه على الإطلاق، ومنه ما أباحه في حال من دون حال، ومنه ما أباحه على وجه من دون وجه، فأمّا أن يكون في الأرض ممنوع لا تتطرق إليه إباحة في حال ولا على وجه، فلا أعلمه الآن**».

كلام نفيس من رجل خبير في الشريعة وفي حدودها وغاياتها ومقاصدها، مفاده: أن كل ما خلقه الله في هذه الأرض وفي هذه الحياة لم يخلق إلا وله وجه من وجوه الإباحة والاستعمال، مفاده أن كل ما خلقه الله لنا في الأرض جميعاً قسم الحال فيه، فمنه ما أباحه على الإطلاق كالماء والهواء، ومنه ما أباحه في حال من دون حال، كالجماع مثلاً فهو حرام في حالات ومباح في حالات أخرى، وحتى في حالات الزوجية قد يحرم في حالات. ومنه ما أباحه على وجه من دون وجه، أي قد يكون مباحاً دائماً ولكن بوجه وبكيفية معينة، كالأكل والشرب. قال: و«**أما أن يكون في الأرض ممنوع لا تتطرق إليه الإباحة في حال ولا على وجه فلا أعلمه الآن**»، فلا علم له بشيئ خلقه الله ثم منعه منعاً باتاً مطلقا، وهذا تدقيق واحتياط منه، حتى لا يقول إنه لا وجود له.

فإذا كانت بعض هذه الفنون يمكن اعتبارها شهوات أو ملذات فلا يمكن أن تكون محرمة تحريماً مؤبدا مطلقاً. بمقتضى ما قاله القاضي وهو كلام منطقي للغاية كما أنه تشهد له نصوص الشرع وأحكامه.

٣ ـ الفنون باعتبارها أنواعاً من التحسينيات

إذا أردنا أن نكيف الفنون من هذه الزاوية ومن هذا الموضع، باعتبار أن العلماء قسموا المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، إذا اعتبرناها من هذا الباب فإنّ القول بمشروعيتها بصفة عامة ـ من دون الدخول في تفاصيل الشروط والملابسات والظرفية ـ يكون أيسر وأوضح، باعتبار أن العلماء أقرّوا بإجماعهم وعلى مختلف مذاهبهم أنّ المصالح التحسينية التي ليس لها من دور سوى التحسين مقبولة ومعتَبَرة ومعتدّ بها، ومعنى هذا أن الإسلام في رعايته للمصالح وفي إقراره لها وفي إضفائه صفة المشروعية عليها، لم يقتصر على ما هو ضروري للحياة، ولم يقتصر على ما فيه حاجة للناس، بل أيضاً اعترف واعتبر واعتدّ حتى بما كان دوره مقتصراً على التحسين والتجميل، فإذا وجدنا لبعض الفنون دوراً تحسينياً وتجميلياً فمن هذه الزاوية أيضاً نقول: إنها معتبرة ومقبولة من حيث المبدأ.

والقرآن الكريم يلفت أنظارنا ويوجه انتباهنا كثيراً إلى مظاهر الجمال في هذا الكون، باعتبار أنّ النظر إلى هذا

الجمال أقلّ ما فيه أنه نوع من التحسينيات لهذه الحياة، فالله تعالى يذكر مراراً أنه زيّن السماء الدنيا بالكواكب والنجوم. فالتزيين فيها مقصود ومطلوب لذاته. قد تؤدّي السماء وما فيها دورها ووظيفتها الأساسية من دون حاجة إلى التزيين والتناسق لكنّ التزيين فيها كان مقصوداً وممتنا به. ونقرأ هذا النموذج من سورة [ق: ٦ ـ ١٠] ﴿أَفَلَمْ يَنظُرُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا﴾. كان يمكن أن يبنيها من دون أن يزيّنها فليس بالضرورة أن يكون البناء مزيناً، ﴿وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ . وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ﴾، فيه بهجة وفيه سعادة وانشراح، ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ . وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ . وَٱلنَّخْلَ بَاسِقَٰتٍ لَّهَا طَلْعٌ نَّضِيدٌ﴾ أي مرتب ومنضود بعضه بعض وبعضه بجانب بعض، وفي سورة النحل الآية ٥ نقرأ قول الله عز وجل: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾، وهذه هي الضروريات والحاجيات، ثم قال في الآية ٦: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ فقد خلق الأنعام وجعلها تفيد على مستوى الضروريات وعلى مستوى الحاجيات وأيضاً على مستوى الجمال والتحسين، ثم ذكر نوعاً آخر من فوائد الأنعام فقال في الآية ٨ ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

والمتتبِّع لذكر الزينة وما يشتق منها في القرآن الكريم، يجد بصفة عامة إباحتها ومشروعيتها والامتنان بها والتحذير من تحريمها والتضييق فيها على عباد الله بغير حق وبغير

وجه. ولكنّه أيضاً يجد في غالب الآيات التي تذكر الزينة يجد تحذيراً من الافتتان بها والإغراق فيها. وأهم ما في الافتتان بالزينة هو تقديمها والاشتغال بها عما هو أولى، ولهذا نجد عادة مقارنة بين زينة الحياة الدنيا وبين الآخرة، أي حذار أن تشغلكم زينة الحياة الدنيا عن الآخرة، أو تشغلكم زينة الحياة الدنيا عن الباقيات الصالحات.

فهذا هو الوضع السوي للفنون إذا نظرنا إليها باعتبارها تحسينيات. فهناك إقرار بصفة عامة، لكن هناك تحذير من الافتتان والانشغال بها وتقديم ما هو من قبيل التحسينيات على ما هو من قبيل الحاجيات أو الضروريات. ومعلوم عند علماء المقاصد أن التحسينيات لا يمكن أن تقع ويعتنى بها على حساب الحاجيّات والضروريات، بل ينبغي لها أن تكون خادمة للحاجيات، ويجب أن توظف التحسينيات بشكل يخدم الحاجيات والضروريات، ولا يجوز بحال ولا بوجه أن تصبح هذه التحسينيات تملأ وتستهلك ما هو من حق الحاجيات والضروريات، سواء كان ذلك مالاً أو جهداً أو مكاناً أو وقتاً أو فكراً أو تعليماً. . .

٤ ـ الفنون باعتبارها وسائل

المقرّر عند العلماء أنّ أحكام الوسائل تابعة لأحكام ما تفضي إليه أو تقصد به وتستعمل لأجله، فحكم أي وسيلة في الغالب ينبني على ما قصد بها، وماذا ينتج عنها وإن لم يقصد. فحكم الوسائل إذاً يتحدد ممّا تفضي إليه أو ممّا

تقصد به، فإذا قصد بها شيء يؤخذ بعين الاعتبار ما قصد بها سواء أفضت إليه أو لم تفض إليه، ثمّ يؤخذ بعين الاعتبار ما أفضت إليه سواء قصد بها أو لم يقصد.

وهذا هو المدخل الرئيس للخلاف الطويل والجدال الشديد بين الفقهاء وعامة العلماء في مسألة الغناء والموسيقى على سبيل المثال، أي أن الاختلاف لم ينشأ أساساً ولم ينشأ أكثر ما نشأ، عن نصوص اختلف في إثباتها وإبطالها، أو اختلف في تفسيرها وتفصيلها، ولكن الاختلاف في هذه المسألة بين الفقهاء والمحدثين والمفسرين والصوفية... هو في النظر إلى ما تقصد به هذه الممارسات الغنائية والموسيقية والطربية، ما تقصد به، وما تفضي إليه، بغضّ النظر قصد أو لم يقصد؛ ولهذا يمكن القول بأنّ الفنون باعتبارها وسائل هو بيت القصيد ومربط الفرس، أي من هنا جاء الخلاف والجدال الفقهيان الطويلان في تاريخنا في مسألة الغناء والموسيقى، أي بالنظر إلى النتائج والمقاصد.

أوضح ذلك من خلال بعض النقول، وإن كانت أكثر النصوص تصرّح بهذا أو تُشعر به بشكل واضح، وهو أن ما تقصد به وما تنتجه هذه الممارسات هو الذي يتحكّم في ما يصدره الفقهاء من أحكام، أي هي البوصلة التي يتّخذها الفقيه في بحثه ونظره وحكمه، أكثر ممّا هي قضية نصوص شرعية يستنبط مباشرة منها؛ لأن النصوص التي تورد في الموضوع بشكل صريح وصحيح قليلة جداً. ولهذا أكثر الفقهاء عندما يناقشون ويطيلون النفس في النقاش وفي الدفاع

أو في الهجوم وفي النقد والإبطال، إنما يمسكون بهذه البوصلة، بوصلة ماذا يُقصد؟ وماذا يَنتُج؟

النص الأول للنووي، وفي ضمنه يورد كلاماً مطوّلاً للقاضي (ويقصد عادة القاضي عِياضاً). يقول النووي وهو يتحدّث عن الغناء، والمناسبة هي حديث غناء الجاريتين لدى عائشة، وكان اليوم يوم عيد، فدخل النبي (ﷺ) وهما تغنيان، فانصرف ولم يلتفت إليهما، ثم جاء أبو بكر فنهاهما إلى آخر الحديث، فقال له: «دعهما فإنه يوم عيد» أو كما قال. عند هذا الحديث من **صحيح مسلم** يقول النووي: «ومذهب الشافعي كراهته ـ أي الغناء ـ وهو المشهور من مذهب مالك، واحتج المجوِّزون بهذا الحديث، وأجاب الآخرون بأن هذا الغناء إنما كان في الشجاعة والقتل والحذق في القتال ونحو ذلك، ممّا لا مفسدة فيه، بخلاف الغناء المشتمل على ما يهيج النفوس على الشر ويحملها على البطالة والقبيح. قال القاضي: «إنما كان غناؤهما بما هو من أشعار الحرب والمفاخرة بالشجاعة والظهور والغلبة، وهذا لا يهيج الجواري على الشر، ولا إنشادهما بذلك من الغناء المختلَف فيه، وإنما هو رفع الصوت بالإنشاد؛ ولهذا قالت ـ أي عائشة ـ : وليستا بمغنيتين، أي ليستا ممّن يتغنّين بعادة المغنّيات من التشويق والهوى والتعريض بالفواحش والتشبيب بأهل الجمال، وما يحرّك النفوس ويبعث الهوى والغزل، كما قيل الغِنا فيه الزنا، وليستا أيضاً ممن اشتهر وعرف بإحسان الغناء الذي فيه تمطيط وتكسير وعمل يحرك الساكن ويبعث الكامن، ولا ممن

اتخذ ذلك صنعة وكسباً، والعرب تسمى الإنشاد غناء، وليس هو الغناء المختلَف فيه بل هو مباح، وقد استجازت الصحابة غناء العرب الذي هو مجرد الإنشاد والترنّم وأجازوا الحداء وفعلوه بحضرة النبي (ﷺ)، وفي هذا كله إباحةُ مثلِ هذا وما في معناه، وهذا كله ليس بحرام».

النص الثاني للشيخ عبد الغني النابلسي من كتابه **إيضاح الدلالات في سماع الآلات** قال رحمه الله: «الملاهي المحرمة ما ألهت عن فعل الفرائض والواجبات واقترنت بالفجور والفسوق والمحرّمات، كالزنا وشرب الخمر ونحو ذلك، ومعلوم أنّ هذه الآلات المطربة وبجميع أنواعها ليست حرمتها من حيث ذاتها وصورتها المنصوصة، ولا من حيث ما يصدر عنها من الأصوات المطربة، (وإلا لكان كلُّ صوتٍ مطربٍ حراماً، وهو باطل لأن أصوات الطيور والشحارير، ليست بحرام إجماعاً) بل حرمتها لاقتران اللهو بها، ولكونها ملاهي، واللهو بهذا التفسير المذكور يمكن زواله عنها وتعريها عنه فتصير خارجة عن كونها ملاهي».

ويمكن في هذا المجال، مجال النظر إلى الوسائل وتكييفها والتحكّم في نتائجها، يمكن أن نستحضر على سبيل المثال للمقارنة ولمزيد من التفقّه، موقف الإسلام وموقف النبي (ﷺ) من الشعر.

يمكن أن يقال في الشعر ـ تقريباً ـ كل ما قيل في الغناء، فالشعر كان فيه شرك، وكان فيه فحش، وجاهلية وعصبية،

وكان فيه دعوة إلى الظلم، كان يمكن لهذه الأسباب ـ وعملاً بما قام به بعض الفقهاء الذين أغلقوا الأبواب ـ أن نحرّم الشعر تماماً، ولكن موقف القرآن من الشعر معروف، فبعد أن هاجم واقعاً معيناً له، فتح الباب للاستثناء والخير، ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ . أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ. وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤ ـ ٢٢٦].

هكذا إذاً يمكن أن نقول: إنّ المطربين والمطربات والممثّلين والممثلات اليوم يتّبعهم الغاوون، بل هم الغاوون أنفسهم، وإنهم في كل وادٍ يهيمون، وفي كل أرضٍ يفسدون ويفسقون، ولكن يمكن دائماً أن نجد استثناءات، وأن نوسع تلك الاستثناءات، ولا سيما ونحن في زمن نشتكي فيه من ضعف وسائلنا أمام وسائل أعدائنا، فإذا نظرنا إلى الفنون باعتبارها وسائل وأمكننا التحكم فيها وتوجيهها إلى ما نريد، فإن أحكامها تختلف باختلاف ذلك..

ـ بعض الضوابط المتعلّقة باستعمال الوسائل

لا بدّ من النظر إلى القصد، ولا بد من النظر إلى النتيجة النهائية ودرجتها في الفساد والضرر أو الصلاح والنفع، ولا بدّ من النظر إلى النتائج الجانبية أيضاً ودرجتها، وهذه عادة ما تهمل، فقد يكون للغناء مثلاً هدف جيد وسام، ولكن قد تحدّث له عن قصد أو عن غير قصد نتائج جانبيّة وآثار نفسية على الممارِس أو المُتَلَقِّي، فهذه أيضاً ينبغي لنا النظر إليها وحسابها واعتبارها.

النظر إلى مدى ضرورتها ومدى إمكان الاستغناء عنها؛ فقد تكون لوسيلة ما غاية مفيدة ولها أضرار جانبية، لكن هذه الوسيلة يمكن الاستغناء عنها، أي يمكن الوصول إلى النتيجة من دون هذه الوسيلة التي لها أضرار جانبية، واعتماد وسيلة أخرى، لكن حينما تتعيّن وسيلة ما، وتكون وحيدة، أو هي وحدها الفعالة، وتصبح من قبيل ما لم يتمّ الواجب إلا به يكون لها حكم، وحينما تكون واحدة من وسائل عدّة يمكن سلوكها والاختيار منها، فالحكم يختلف.

يمكن أن أمثّل هنا بمثال له علاقة ببعض الفنون الأدبيّة كالقصة والرواية والمسرح.. نحن نعلم أنّ الكذب من الكبائر ومن الموبقات ومن أفسد الأخلاق والعادات ولكننا نجد النبي (ﷺ) يقول: «لَيْسَ الكذاب الذي يصلحُ بين الناس ويقول خيراً وينمي خَيراً».

فإذا علمنا أنّ ما يسمّى الآن بالقصّة القصيرة أو بالقصّة الطويلة أو الرواية أو المسرحية أو الرواية التي تعدّ للسينما، كل هذه أكاذيب في غالبها. وحتى لو اتخذت لها موضوعاً تاريخيّاً فإنّ الحوادث التاريخيّة الحقيقية قد لا تشكّل أكثر من عشرة بالمئة، ولا بدّ من كذب كثير حتى تقوم الرواية على قدميها وتصبح عملا فنياً جذابا ومفيدا. فهنا إذن يصبح هذا النوع من الكذب ـ إذا ما أردنا الاستمرار في تسميته كذباً ـ وسيلة ضرورية، من دونها ستتوقّف كل هذه الأعمال. بينما قوله (ﷺ): «ويل للذي يحدّث فيكذب ليضحك به القوم، ويل له ويل له» وارد في الكذب الذي ليس له أي

هدف مفيد، لا إصلاح بين الناس، ولا إنماء للخير كما في الحديث السابق، فهذا لا مسوِّغ لكذبه فهو يكذب ليضحك الناس، فكيف ننتهك المحرمات الشديدة لأجل أن نضحك الناس، فهذا لا وجه له. بينما في الحالة الأولى الذي يحقّق خيراً ويبثه بين الناس أو يصلح الناس «الذي ينمي خيراً» أي ينشره ويرفعه ويبثه بين الناس، فهذا له شأن آخر.

وأخيراً فإن النظرة إلى الفنون من جميع الزوايا تمكّننا من الوصول إلى مشروعيتها في الأصل وبوجه من الوجوه، لكنّها مقيدة بقيود أهمها:

أولاً: عدم الإخلال بالفرائض وبالواجبات.

ثانياً: عدم الإفضاء إلى المفاسد والمحرمات.

ثالثاً: عدم الإخلال بالاتزان والتعقّل، وقد أشار إلى ذلك عدد من الفقهاء، بحيث علّلوا تحريمهم الغناء، وما يتّبعه بكون المتلقِّي أو المغنّي يفقد توازنه فيختل ويدخل في نوع من الصبيانية والطيش والرعونة. فلا بد إذاً من هذا الشرط؛ لأن الاتزان والتعقّل من الأمور الضرورية والحاجية، فلا يمكن الإخلال بها لفائدة التحسينيات.

رابعاً: عدم التفتير والتخدير، وقد نهى النبي (ﷺ) عن كلّ مُفَتِّر، وكذلك ممّا احتج به الفقهاء المحرّمون للغناء والموسيقى أنها تدعو إلى البطالة، أي إلى الفتور والخمول والنوم والراحة والاستكانة إلى الملذات، وهذا فعلاً من المفاسد التي تنشأ عن بعض الفنون، فيجب أن نحذرها،

وإذا كان الفن أو بعض الممارسات الفنية تفضي إلى نوع من التفتير والتخدير للنفوس والعقول فإنها يجب أن تتوقّف، وعلى كل عاقل جادّ أن يتجنّبها.

خامساً: عدم الإفراط، يقول الإمام الغزالي: «فإنّ المواظبة على اللهو جناية». ثم يقول: «وما كلُّ حَسَنٍ يحسن كثيرُه ولا كلِّ مباح يباح كثيره».

فبهذه الضوابط والشروط، يمكن الاستفادة من الفنون واستجازتها عموماً.

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وآله وصحبه أجمعين.

هذا الكتاب

«إن كاتب هذا البحث القيّم هو الدكتور العلامة أحمد الريسوني، الذي ينفلت بعقلية الفقيه، ومنهجية الأصولي، وخلفية المقاصدي، من أسر المقاربات الكلاسيكية والتناولات المكرورة، منساباً إلى آفاق الفكر الرحبة في مطارحات تجديدية لبعض أهم القضايا التي ظلت حاضرة في كل أجندة الفكر والثقافة.

في الفصل **الأول** من هذا الكتاب، تناول الريسوني علاقة الأمة بالدولة من حيث موقع كل منهما ومكانتها في الخطاب الشرعي، منطلقاً طبعاً من أطروحة أن الأمة هي الأصل في تجاوز جريء للإشكالية التقليدية المتمثلة في "أمة الدولة أم دولة الأمة". ثم عارضاً في فصل **ثانٍ** لموضوع آخر متفرع عن الأول ألا وهو موضوع الديمقراطية من منظور إسلامي.

وفي الفصل **الثالث**، عرض الريسوني موضوع حرية التعبير في الإسلام بالحجة القاطعة على أن الحرية ومرفقاتها ليست حكراً على الفكر الغربي، ولا من القضايا المحفوظة للإبداع الأجنبي، بل هي مستقاة من الآية الكريمة ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، كل الناس، وجعلهم أحراراً بالمعنى المطلق للحرية التي لا تحدها إلا المسؤولية في أخطر القضايا وأجلّها.

أما في الفصل **الرابع**، فقد تناول الدكتور الريسوني موضوعاً شغل أبناء الأمة في مساحات شاسعة، كما إنه سما في سماء القيم السامية، إنه موضوع الفنون وتكيفها مع الإسلام بكل أصنافها وألوانها، باعتبارها وسيلة إلى نهضة الفكر والإبداع والتجديد».

الثمن: ٤ دولارات
أو ما يعادلها

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ لبنان
هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

ISBN 978-9953-533-78-0
9 789953 533780